

**CORNELIUS CASTORIADIS**

# **L'ENIGMA DEL SOGGETTO**

**L'IMMAGINARIO E LE ISTITUZIONI**

**postfazione di Fabio Ciaramelli**

**edizioni Dedalo**

BIBLIOTECA





## Strumenti/Scenari

*Collana diretta da*

Pietro Barcellona, Raffaele De Giorgi,  
Gianluigi Palombella

*Comitato scientifico*

B. Amoroso, T. Blanke, A. Caillé, J.R.  
Capella, S. Latouche, M. Maresca, G.  
Teubner

L'89 è certamente uno spartiacque epocale. All'euforia di una unificazione planetaria della Storia umana è, tuttavia, lentamente subentrata una sensazione di impotenza e di ansia. Ogni voce dissonante sembra sommersa da un rumore di fondo pervasivo e insistente, che impedisce di distinguere. Anche la produzione di libri si inserisce in questa atmosfera irreale. Il mondo sembra omologarsi ad un'immensa borsa finanziaria, concentrata su tabelle che segnalano quotazioni, sigle, cifre.

L'epilogo della pretesa "moderna" di controllare l'esperienza, la vita e la natura è la trasformazione dell'accadere quotidiano in una specie di allucinazione dove si è perso il senso del limite e il confine fra immaginario e reale. Bisogna allora guardare se ci sono crepe, lacerazioni che lasciano intravedere un ulteriore spazio mentale. È necessario sostenere la ricerca di nuovi percorsi, e l'ambizione a pensare il futuro.

La collana si propone di promuovere diverse "letture critiche" del

R. 4424

CORNELIUS CASTORIADIS

# L'ENIGMA DEL SOGGETTO

L'IMMAGINARIO E LE ISTITUZIONI

postfazione di Fabio Ciaramelli

edizioni Dedalo

37701

© 1975, 1986, 1990 Editions du Seuil, Paris

I testi sono tratti da:

- *L'institution imaginaire de la société*, 1975.
- *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, 1986.
- *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, 1990.

Traduzione italiana di Riccardo Currado

Revisione e cura di Fabio Ciaramelli

Volume pubblicato con il contributo del Ministero degli Affari Esteri di Parigi

© 1998 Edizioni Dedalo srl, Bari

Stampato in Bari dalla Dedalo litostampa srl

## Premessa

Nella storia d'ogni soggetto è inscritto il suo enigma, il suo essere contemporaneamente *soggetto-a* e *soggetto-di*, e di conseguenza il suo possibile passaggio dalla *soggezione* alla *soggettività*.

Nei nove capitoli di questo libro, scritti in tempi e circostanze diverse ma sorretti da un progetto fortemente unitario, *l'enigma del soggetto* è affrontato tanto dal punto di vista del singolo individuo che da quello della società. In entrambi i casi si tratta di riflettere alle diverse sfaccettature d'un unico processo il cui obiettivo è l'instaurazione dell'autonomia – il raggiungimento d'uno stadio in cui il soggetto, individuale e collettivo, giunga a porsi come origine della propria "legge". Ma il progetto stesso dell'autonomia costituisce una macroscopica e in qualche misura quasi impensabile inversione della tendenza spontanea delle istituzioni sociali (la prima delle quali è ovviamente l'istituzione dell'individuo in quanto soggetto), la cui propensione storicamente dominante è quella dell'asservimento o assoggettamento degli individui e della dimensione *istituente* del collettivo sociale. Tendenza e propensione quasi invincibili perché radicate nell'inevitabile riferimento dell'istituzione al *sempre già* istituito e alla sua propagazione: ma questa eteronomia, questo assoggettamento iniziale del soggetto individuale e collettivo a ciò che lo precede e lo fonda, si trova interrotta e vittoriosamente contrastata nel progetto filosofico e politico dell'autonomia, che a partire dalla democrazia della *polis* greca attraversa la storia della modernità. È a tale pro-

getto che intende ricongiungersi la filosofia militante di Castoriadis.

In tal senso, i testi qui tradotti sono stati scelti e ordinati in modo da poter costituire un percorso unitario d'introduzione e d'approfondimento della questione centrale sollevata nella seconda parte de *L'istituzione immaginaria della società* (1975), dove da un lato si sostiene che ogni società è fonte e origine dei suoi ordinamenti istituzionali ma dall'altro si riconosce che il più delle volte l'istituzione della società è stata fonte e origine della propria alienazione o eteronomia, attraverso l'esplicito disconoscimento della sua dimensione *istituente*.

Perché mai la società si costituisce attorno al diniego e all'occultamento del proprio stesso essere, della propria creatività? Secondo Castoriadis tale diniego «corrisponde ai bisogni dell'economia psichica dei soggetti in quanto individui sociali. Strappandoli con la forza alla loro follia monadica, ai loro rappresentazione-desiderio-affetto originari di a-temporalità, di an-alterità, e poi di onnipotenza, imponendo loro – istituendoli come individui sociali – di riconoscere l'altro, la differenza, la limitazione e la morte, la società propone e prepara loro, in una forma o nell'altra, una compensazione attraverso il diniego ultimo del tempo e dell'alterità»<sup>1</sup>.

Questa compensazione immaginaria trova il suo terreno privilegiato nella religione. Ecco perché, pochi anni dopo la pubblicazione del suo *opus magnum*, è proprio a partire dal tema della religione che l'autore ritorna – nel saggio decisivo che apre questo volume – sull'enigma dell'eteronomia della società. Dire che tale eteronomia è *istituita*, e quindi che non v'è in essa nulla di fatale e d'insormontabile, non ne annulla il paradosso, già segnalato da Étienne de la Boétie, che all'alba della modernità denunciò la servitù *volontaria* sulla quale si regge la dominazione sociale<sup>2</sup>. Questo paradosso dev'essere delucidato e approfondito nelle diverse implicazioni della questione generale del soggetto, irriducibile a quella dell'*individuo* o dell'*individualismo*, come viene chiarito in modo sistematico e programmatico nel terzo e nel quarto capitolo. Ma è parso opportuno fornire al lettore italiano le premesse decisive di queste analisi, pubblicando (nel capitolo secondo e quinto) l'essenziale della prima parte de *L'institution imaginaire de la société*, esclusa dalla traduzione apparsa da Bollati Boringhieri nel 1995. In queste pagine, che risalgono a metà degli anni

'60, Castoriadis stabilisce il fecondo connubio di analisi politico-filosofica e psicoanalisi che sarà una costante nella sua produzione successiva, come può vedersi negli altri capitoli di questo libro. In essi, non si nega che l'asservimento degli individui, il loro assoggettamento all'immaginario istituito e alle sue significazioni, svolga una funzione psichica importante e decisiva, ma Castoriadis è sempre attento a escludere un'interpretazione/riduzione dell'alienazione sociale in termini puramente psicologici.

L'enigma del soggetto resta duplice: la radice dell'assoggettamento è altrettanto enigmatica di ciò che rende possibile il progetto d'una soggettività autonoma. L'una e l'altra si ripercuotono e s'amplificano nelle enormemente accresciute possibilità di libertà e di asservimento proprie alla società moderna. Ecco perché questo libro è anche una riflessione sul destino della democrazia che, sullo sfondo della *polis* greca (capitolo sesto), negli ultimi tre capitoli viene analizzata a partire dai significati immaginari di uguaglianza, universalismo e razionalità tecnoscientifica che si materializzano nelle istituzioni della modernità, e nella loro crisi.

F.C.



## Sull'origine dei testi

I saggi raccolti in questo volume – concepito e fortemente voluto da Pietro Barcellona, che lo ha sostenuto appassionatamente in tutte le sue fasi – sono stati in gran parte scelti e tradotti da Riccardo Currado, che ormai da anni ha fatto circolare le sue accurate versioni italiane di alcuni fra i più significativi testi di Castoriadis all'interno d'un gruppo di studio e d'intervento politico-culturale da lui animato a Roma. Il progetto e la realizzazione di questo volume gli debbono molto.

Si danno qui di seguito le indicazioni bibliografiche relative ai diversi capitoli del libro:

I. «*Institution de la société et religion*», steso tra il 1978 e il 1980, apparso per la prima volta nel 1982, è ripreso in CORNELIUS CASTORIADIS, *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris 1986, pp. 364-384.

II. «*L'institution et l'imaginaire: premier abord*» (1965), apparso per la prima volta in *Socialisme ou Barbarie*, costituisce il capitolo terzo della prima parte, non compresa nell'edizione italiana, di CORNELIUS CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, pp. 159-230. La traduzione di questo capitolo è di Fabio Ciarrelli e Fabrizio Nicolini.

III. «*L'état du sujet aujourd'hui*» (1986), in CORNELIUS CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Paris 1990, pp. 189-225.

IV. «*Individu, Société, Rationalité, Histoire*» (1988), in *Le monde morcelé*, cit., pp. 39-69. Di questo testo esiste una traduzione italiana di Gianfranco Gabetta, apparsa in *Micromega*, n. 1/1989, pp. 107-132.

V. «*Autonomie et alienation*» (1964), apparso originariamente in *Socialisme ou Barbarie*, ora in *L'institution imaginaire de la société*, cit., pp. 139-157. Traduzione di Fabio Ciarrelli e Fabrizio Nicolini.

VI. «*La "polis" grecque et la création de la démocratie*», presentato a New York nel 1982 in occasione d'un convegno in memoria di Hannah Arendt, ora in *Domaines de l'homme*, cit., pp. 261-306.

VII. «*Nature et valeur de l'égalité*» (1982), in *Domaines de l'homme*, cit., pp. 307-324.

VIII. «*Réflexions sur le racisme*» (1987), in *Le monde morcelé*, cit., pp. 25-38. Di questo testo esiste una versione italiana non firmata in *Micromega*, n. 2/1987, pp. 151-162.

IX. «*Voie sans issue?*» (1987), in *Le monde morcelé*, cit., pp. 71-100. Traduzione di Daniela Socrate, apparsa originariamente in *Democrazia e diritto*, n. 3/1993, pp. 3-27 (che si ripubblica qui per gentile concessione della traduttrice e della direzione della rivista).

## Capitolo primo

### *Istituzione della società e religione (1982)*

L'umanità emerge dal Caos, dall'Abisso, dal Senza-Fondo. Ne emerge come psiche: rottura dell'organizzazione regolata del vivente, flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale che tende a rapportare tutto a sé e vive tutto come senso costantemente ricercato. Senso essenzialmente solipsistico, monadico – che è anche piacere di ricondurre tutto a sé. Se questa ricerca di senso e di piacere resta assoluta e radicale, non può che fallire e provocare la morte del supporto vivente della psiche nonché della psiche medesima; se invece viene distolta dalla sua originaria esigenza di totalità, se viene cioè in modo essenziale alterata, formata-deformata, canalizzata, può ritrovarsi almeno parzialmente soddisfatta attraverso la costruzione sociale dell'individuo. Radicalmente inadatta alla vita, la specie umana sopravvive creando la società e l'istituzione. È quest'ultima che permette alla psiche di sopravvivere imponendole la forma sociale dell'individuo, proponendole e imponendole un'altra fonte e un'altra modalità del senso: la significazione immaginaria sociale, l'identificazione mediata ad essa (e alle sue articolazioni), la possibilità di ricondurre tutto a tale significazione.

La domanda di senso dovrebbe in questo modo venir saturata e la ricerca della psiche dovrebbe concludersi. A dir il vero, ciò non accade mai. Da una parte, l'individuo socialmente fabbricato, per quanto sia solido e strutturato sotto altri rispetti, non è mai che una lieve pellicola messa a rivestire il Caos, l'Abisso, il Senza-Fondo della psiche medesima, che non smette mai, in questa o

quella forma, di annunciarsi a lui, di essere presente per lui. Si può riconoscere, qui, una verità parziale e deformata di certe concezioni psicoanalitiche contemporanee, che vedono in tutta la struttura dell'individuo (il cosiddetto «lo cosciente») una difesa contro la psicosi. Questa struttura è, per la sua stessa modalità di costruzione, una difesa contro il Caos psichico – ma è improprio chiamare «psicotico» questo Caos psichico. È incontestabile (e l'averlo visto è uno dei grandi apporti di Melanie Klein) che gli strati via via formati della psiche presentino, ciascuno in sé e nella loro quasi impossibile coesistenza, alcuni tratti e modi di funzionamento assai prossimi alla psicosi, nel senso che questa tende a conservarne parti rilevanti. Ma la psicosi non è la semplice conservazione e nemmeno il predominio di tali tratti e modi di funzionamento; è invece, come ha dimostrato egregiamente Piera Castoriadis-Aulagnier, la costruzione o creazione di un pensiero delirante, con tratti e postulati suoi propri, che è cosa di tutt'altro ordine<sup>1</sup>.

Per un altro verso, l'istituzione della società non può ricoprire totalmente il Caos dal punto di vista degli individui: può solo, bene o male, sopprimere il Caso, per dir così, all'ingrosso ma non al dettaglio. Si pensi a un evento, dal punto di vista della società, singolare, unico – ma che tuttavia coinvolga la collettività tutta: una guerra, per esempio, o una calamità naturale. Questo evento non sfuggirà mai all'investimento da parte di una significazione sociale che tenti di ammansirlo e addomesticarlo, e non sarà mai in grado da solo di distruggere il magma delle significazioni immaginarie che tengono insieme una società data, a meno di distruggerla per intero, questa società: anima e corpo. La storia ebraica ci fornisce, al riguardo, l'esempio più puro e più clamoroso: le prove più dure, le catastrofi più tragiche, vengono continuamente reinterpretate e investite di significazioni che fanno di quegli eventi i segni dell'elezione del popolo ebraico e della sua continuità. Ma gli stessi accadimenti generali si materializzano necessariamente in una serie di conseguenze particolari per gli individui singoli: è un figlio, un marito, un fratello che è stato ucciso in guerra o che è annegato nell'inondazione. La particolarità di queste conseguenze, che non è eliminabile se non attraverso ragionamenti formali e vuoti («statistici»), rimanda ogni individuo al non-senso del suo destino particolare. Elaborazioni sociali compensatrici sono possibili in molti casi, difficilmente in tutti. La madre

spartana può vantarsi o al limite rallegrarsi dell'eroica morte del figlio in guerra: ma non potrebbe farlo se tutti i suoi figli fossero nati-morti o fossero stati gettati nel Ceada. In altri contesti, tutto è avvolto dalla volontà di Dio; ma l'esperienza mostra che gli individui non arrivano affatto, in linea generale, a mantenersi all'altezza di questa idea quando è in gioco la loro sorte personale.

L'istituzione della società è istituzione delle significazioni immaginarie sociali, che per principio deve conferire senso a tutto quanto può presentarsi sia «dentro» la società sia «al di fuori» di essa. La significazione immaginaria sociale fa essere le cose *come tali*, le pone in quanto sono *ciò che* sono: proprio il *ciò che* è posto dalla significazione, la quale pertanto risulta indissociabilmente principio di esistenza, principio di pensiero, principio di valore e principio di azione. Ma quest'opera della significazione è perennemente minacciata (e, da un punto di vista ultimo, sempre già messa in scacco) dal Caos che incontra e dal Caos che la stessa significazione fa riemergere. Questa minaccia si manifesta, in tutta la sua ampiezza e gravità, ai due livelli estremi dell'edificio delle significazioni, per la mancanza della chiave di volta dell'edificio e per la sabbia che sta al posto di quanto dovrebbe sostenerlo quale fondamento.

Fondamento avrebbe dovuto essere la presa delle significazioni sul mondo, su tutto ciò che si presenta e che mai potrebbe presentarsi. Ma questa presa, che è sempre incompleta e sempre precaria, potrebbe esser pienamente garantita se e solo se ogni cosa fosse unicamente *ciò che* è, se il mondo fosse sempre esclusivamente *ciò che* è – vale a dire ciò che ogni cosa e il mondo sono in quanto posti in essere dalla significazione. Sennonché, da una parte, la significazione imposta al mondo (e alla società, che s'istituisce ponendosi come parte del mondo da essa istituito) è essenzialmente «arbitraria». L'autocreazione della società, che si traduce ogni volta come posizione/istituzione d'un magma particolare di significazioni immaginarie, sfugge alla determinazione in quanto è precisamente autoposizione, e perciò non può esser né fondata su di una Ragione universale né ridotta alla sua corrispondenza con un presunto esser-così del mondo. La significazione costituisce il mondo e organizza la vita sociale in maniera correlativa, asservendola ogni volta a «fini» specifici: vivere come gli antenati e

onorarli, adorare Dio e adempiere i suoi comandamenti, servire il Gran Re, essere *kalos kagathos*, accumulare forze produttive, costruire il socialismo. Tutti questi fini sono «soprannaturali», e sono pure indiscutibili, o più esattamente la loro discussione non è possibile e non ha senso se non presupponendo già il valore di quel «fine» particolare, creato da una particolare istituzione della società (l'istituzione greco-occidentale), che è la ricerca della verità.

D'altra parte, per quanto la significazione possa essere duttile, plastica, efficace, una sua presa completa sulle cose e sul mondo – sull'essere – esigerebbe che questo essere fosse regolato in ogni sua parte e una volta per tutte, cioè che fosse compiuto, terminato, determinato, identitario. Sennonché, il mondo – l'essere – è essenzialmente Caos, Abisso, Senza-Fondo. È alterazione e autoalterazione. Non è se non in quanto sempre, anche, *aver-da-essere*, temporalità creatrice-distruttrice. La significazione, ponendosi come significazione totale e che tutto ricopre – cosa che è costretta a fare per rispondere alle esigenze della psiche da essa socializzata – ha rinunciato a crearsi la ristretta nicchia ontologica entro e attraverso cui vive l'animale, il quale non conferisce essere e senso se non a cose il cui essere e il cui senso sono per lui già funzionalmente assicurati. Per questa via la significazione affronta in ogni momento il rischio di trovarsi senza presa innanzi al Caos, di non poter raccomandare gli strappi del suo rivestimento dell'essere (per una religione come il cristianesimo, nato e sviluppatosi in uno spazio storico-sociale dove era già sorta l'interrogazione illimitata, questa situazione sottende l'insolubile questione della teodicea).

La chiave di volta che manca all'edificio delle significazioni è rappresentata da quel luogo, evidente e insieme misterioso al massimo grado, costituito dalla questione della significazione della significazione. Formulata così, sembra un puro gioco di parole, ma smette di esserlo se la si traduce e la si specifica nelle questioni che la significazione stessa fa nascere, alle quali dà senso, mediante le quali organizza il senso in generale e il senso di ogni singola cosa in particolare. Questione dell'origine, questione della causa, questione del fondamento, questione del fine; come dire: questione del *perché* e questione dell'*in-vista-di-che*. Dal momento che la significazione le instaura come questioni universali, corre il rischio che possano sempre ricaderle addosso come questioni

dell'origine (della causa, del fondamento, del fine) della società, dell'istituzione, della significazione stessa.

Ora, tali questioni sono inevitabilmente chiamate in causa dall'istituzione della significazione – e in modo affatto particolare dalle potenzialità del linguaggio. Ma nello stesso tempo non possono ricevere una risposta, in ragione del fatto che, a dire il vero, «non hanno senso». Non si vede a partire da che cosa potrebbero ricevere senso e risposta: ogni questione sul *perché* e sull'*in-vista-di-che* della significazione s'è già collocata nello spazio creato dalla significazione, e non può essere formulata se non presupponendolo come non problematizzabile né discutibile. Non si tratta, qui, semplicemente d'un argomento «logico», ma dell'esplicitazione dell'idea stessa di creazione, in quanto insorgenza d'un livello ontologico che presuppone se stesso e produce da solo i mezzi necessari alla propria esistenza. Il vivente presuppone il vivente: il «programma genetico» non può funzionare senza che i prodotti del suo funzionamento siano già disponibili. L'istituzione presuppone l'istituzione, il che vuol dire che non può esistere senza che individui fabbricati da essa la facciano esistere. Questo circolo primordiale è il circolo della creazione.

Il sorgere della significazione – dell'istituzione, della società – è creazione e autocreazione; è manifestazione dell'essere come *aver-da-essere*. Le questioni dell'origine, del fondamento, della causa, del fine, sono poste entro la società e per suo tramite; ma la società – e la significazione – non «ha» origine, fondamento, causa, fine che siano altri da essa medesima. La società è la sua stessa origine: ecco che cosa vuol dire autocreazione. La società non ha la propria origine autentica ed essenziale in un *qualcosa* che sarebbe esterno a lei medesima, e non ha alcun fine diverso dalla sua esistenza come società che-pone-*questi-o-quei*-fini (il che è poi un uso solo formale e sostanzialmente improprio del termine «fine»).

La significazione emerge per ricoprire il Caos, ponendo in essere un modo d'essere che si pone come negazione del Caos. Ma è ancora il Caos che si manifesta in – e in virtù di – questo stesso emergere, proprio in quanto quest'ultimo non ha nessuna «ragion d'essere»: la significazione, in definitiva, è un puro fatto che di per sé non ha e non può «avere significazione», giacché non può raddoppiarsi su se medesima. In termini logici: perché qualcosa «abbia significazione», deve situarsi di qua dalla necessità assolu-

ta e di là dall'assoluta contingenza. L'assolutamente necessario è altrettanto sprovvisto di significazione dell'assolutamente contingente. Ora, la significazione immaginaria sociale – il magma delle significazioni immaginarie sociali – costituisce al tempo stesso una necessità assoluta per chi si colloca al suo interno e una contingenza radicale per chi le è esterno. In altri termini, la significazione sociale è simultaneamente al di là e al di qua della necessità e della contingenza: a rigore, è *altrove*. Al tempo stesso *meta-necessaria* e *meta-contingente*.

Diciamolo tra parentesi: la discussione che precede rende evidente perché mai tutto il gran parlare che si fa sul «senso della storia» sia risibile. La storia è ciò in cui e attraverso cui emerge il senso, l'ambito in cui un senso è conferito alle cose, agli atti, e così via. Ma la storia in quanto tale non può «aver senso» (né, d'altra parte, «non averne») – non più di quanto un campo gravitazionale possa avere (o non avere) peso, o uno spazio economico avere (o non avere) prezzo.

Due sono dunque le forme attraverso cui l'umanità continua, prolunga, ricrea il Caos, l'Abisso, il Senza-Fondo da cui emerge: Caos psichico, Senza-Fondo dell'immaginazione radicale della psiche; e Abisso sociale, Senza-Fondo dell'immaginario sociale creatore della significazione e dell'istituzione. E al tempo stesso l'umanità deve fronteggiare il Caos, l'Abisso, il Senza-Fondo del mondo. Di questa sua condizione l'umanità ha, fin dal principio, oscura conoscenza senza averne conoscenza e pur facendo uno sforzo immenso per non saperne nulla, in una modalità originale, iperparadossale, per così dire inconcepibile, attraverso la quale si tratta in qualche modo di ricoprire e occultare quanto già viene annunciato in questo medesimo sforzo di ricoprire e per suo tramite. Siffatto modo di affermazione/negazione del Caos da parte dell'umanità, non lo si potrà definire rimozione, né preclusione<sup>2</sup>, disconoscimento, scotomizzazione, razionalizzazione, idealizzazione. Tutti questi meccanismi appaiono, piuttosto, come derivati o germogli d'un gesto fondamentale di *presentazione/occultamento*, in quanto quest'ultimo costituisce la modalità stessa del rapporto dell'umanità con il Caos che la circonda e che essa contiene.

Tale presentazione/occultamento del Caos attraverso la significazione sociale non può effettuarsi, essenzialmente, che in un solo modo: il Caos medesimo, come tale, dev'esser preso dentro la

significazione – deve *essere* significazione – e così conferire significazione anche all'insorgenza e all'essere della significazione in quanto tale.

È proprio questo quel che tenta d'affermare in ogni momento l'istituzione della società, sostenendo, in effetti, che l'essere è significazione e che la significazione (*sociale*) appartiene all'essere. Ecco il senso del nucleo *religioso* dell'istituzione di tutte le società conosciute – eccetto due rotture, imperfette e incomplete: la Grecia e il mondo occidentale moderno, di cui ci occuperemo a lungo in seguito. La significazione immaginaria sociale del *mana*, per fare un esempio, come più in generale tutte quelle che sono implicate nelle credenze arcaiche, pone il mondo intero come una società di esseri animati e motivati secondo le stesse modalità della società umana. Poco importa, a questo riguardo, che la «rappresentazione *mana*», quella che Cassirer definiva *die Mana-Vorstellung*, sia, come l'intendeva lui, una categoria attraverso cui il «pensiero mitico» pensa l'essere in generale, o che, come sosteneva Heidegger criticando Cassirer, il *mana* sia per questo pensiero un ente<sup>3</sup>. La distinzione stessa – la «differenza ontologica» – tra un pensiero che pensa l'essere come tale e un pensiero che pensa gli enti come tali, non regge, checché ne abbia detto Heidegger. Il *mana*, per il pensiero mitico, è. Il che vuol dire che questo ente concentra in lui e «rappresenta» ciò per cui *ogni* ente è: il *mana* è determinazione ontologica *presentificata* da ciò che, in ogni ente, è principio di esistenza *effettiva* (*Wirklichkeit-wirken; energeia-energein; actualitas-actus-agere*). Analoga situazione si riscontra in ogni ontologia filosofica che non si limiti a compilare una lista delle «caratteristiche generali» degli enti, che non resti ontologia formale, ma tenti di dire *che cosa* è l'essere, che cosa *fa sì che* a X possa venir attribuito l'essere vero. Così, per Platone, è veramente l'*eidos* (o l'*agathon*) e ogni cosa non è se non nella misura in cui «partecipa» dell'*eidos* (e/o così, mediatamente, dell'*agathon*). Il *tipo* di pensiero non è diverso, qui, da quello che presiede alla *Mana-Vorstellung*. Senza voler affatto «etnologizzare» Platone, tanto meno «ontologizzare» in maniera superficiale le credenze arcaiche, si tratta in realtà di evidenziare le necessità profonde, immanenti allo sforzo d'identificare l'essere e la significazione, che dominano tanto la religione quanto la corrente principale della filosofia, da Parmenide a Hegel.



L'istituzione della società è sempre anche – non consciamente – ontologia generale e speciale. Essa pone – deve sempre porre – *ciò che* è ciascuna cosa particolare, ogni relazione e ogni assemblaggio di cose, come anche ciò che «contiene» e rende possibile la totalità delle relazioni e degli assemblaggi – il mondo. La determinazione, da parte di ciascuna società, di *ciò che* ogni cosa è, è *ipso facto* donazione di senso a ciascuna cosa e inserzione di questa cosa in relazioni di senso: è, ogni volta, creazione di un mondo correlativo alle significazioni immaginarie sociali e dipendente da queste. Ma il mondo in quanto tale non è riducibile a una simile dipendenza. Il mondo è sempre anche altro da – e più di – *ciò che* è (posto come ente). A tutto ciò, la significazione istituita arriva, bene o male, a far fronte. Ma non può, nella stessa maniera, far fronte all'Abisso che essa medesima rappresenta, alla manifestazione del Caos che la sua stessa creazione costituisce. A questo punto, la «soluzione» è stata quella di *legare insieme* origine del mondo e origine della società, significazione dell'essere ed essere della significazione. Ecco l'essenza della religione: tutto ciò che è, diventa sussumibile sotto le stesse significazioni (anche quando un principio del male si oppone a un principio del bene, Ahriman a Ormazd, il secondo resta polo privilegiato da cui il primo prende in prestito, per negazione, il suo senso). E anche nella società moderna (capitalista tradizionale o capitalista burocratica), che pretende d'istituirsi a distanza dalla religione, la persistenza di una dimensione quasi-religiosa o pseudo-religiosa dell'istituzione s'annuncia e si denuncia nella stessa guisa: origine del mondo e origine della società, funzionamento dell'una e dell'altra sono *legati insieme* nella «razionalità» e da essa, entro e attraverso le «leggi della natura» e le «leggi della storia».

Certo, questo *legare insieme* origine del mondo e origine della società deve sempre riconoscere la specificità della società senza rompere l'omogeneità del mondo: deve, cioè, nello stesso atto, differenziare e articolare stabilmente istituzione umana e ordine attribuito alle cose, cultura e natura. Che l'omogeneità del mondo e della società, ossia l'omogeneità dell'essere, dal punto di vista della significazione, non debba venire infranta, è una conseguenza praticamente ineludibile del carattere *illimitato* delle richieste della significazione: infatti quest'ultima è al tempo stesso risposta

al Caos e sua negazione. Ora, il postulato dell'omogeneità dell'essere – l'ontologia unitaria – è consustanziale all'*eteronomia* della società. Si tratta, infatti, d'un postulato implicante necessariamente che si ponga una fonte extrasociale dell'istituzione (e della significazione), il che di conseguenza comporta l'occultamento dell'autoistituzione della società, la ricopertura, da parte dell'umanità, del proprio essere autocreazione. All'opposto, questa posizione, con il postulato dell'omogeneità da cui scaturisce, equivale al diniego della «contingenza» della significazione e dell'istituzione; anzi al diniego di quel che abbiamo designato come l'*altrove* della significazione in rapporto alla necessità e alla contingenza, e che definiamo *metacontingenza* (o *metanecessità*) della significazione. Questo diniego è evidentemente consustanziale alla *hybris* suprema dell'esistenza umana, la *hybris* ontologica, patente, più che in qualsiasi altro contesto, nell'istituzione della religione, anche quando si traveste, ammirevolmente, nell'apparenza del suo contrario.

Non basta limitarsi superficialmente ad affermare che esiste sempre «una relazione» tra religione e istituzione della società. Come sosteneva a buon diritto Durkheim, la religione è «identica» alla società, all'origine e per molto tempo in seguito: di fatto, per la quasi totalità delle società conosciute. Tutta l'organizzazione del mondo sociale è, quasi ovunque e quasi sempre, essenzialmente «religiosa». La religione non «accompagna», non «spiega», non «giustifica» l'organizzazione della società, ma è questa organizzazione, nel suo nucleo non banale (organizzazione che, certo, include sempre la propria «spiegazione» e «giustificazione»). È la religione a porre ciò che è rilevante e ciò che non lo è. Più esattamente, poiché tutto è rilevante per la società, per la significazione e per la religione, è quest'ultima che organizza, polarizza e valorizza ciò che è rilevante, insomma è la religione che lo *gerarchizza*, in un'accezione del termine che riceve qui il suo senso iniziale.

*Legare insieme:* «immagine-del-mondo» e «immagine-della-società» per lei stessa – e quindi anche del suo «posto-nel-mondo» – sono sempre state due facce di un'unica medaglia, parti integranti dello stesso magma di significazioni immaginarie sociali, in cui e attraverso cui ciascuna società – facendolo essere – fa essere se stessa. È evidente che «immagine» qui non vuol dire calco o rifles-

so, ma opera e operazione dell'immaginario radicale, schema immaginario organizzatore e costituente<sup>4</sup>. Le significazioni immaginarie che organizzano la società non possono non essere «coerenti» con quelle che organizzano il mondo. *Perlomeno, questo è il fatto fondamentale che, fino a oggi, caratterizza l'istituzione della società*. E che, formulato in questi termini, con l'aggiunta della domanda «e perché dunque le cose *devono* stare così?», ci rivela ciò che, mentre è finora apparso come la *necessità* dell'istituzione della società nel suo esser-così, si manifesta a noi, *a cose fatte*, come il radicale «arbitrio» di questa modalità dell'istituzione.

In particolare, l'origine dell'esistenza e dell'istituzione della società è sempre stata determinata entro credenze religiose e per loro tramite. Il legame profondo e organico della religione con l'eteronomia della società si esprime in questo doppio rapporto: ogni religione include nel suo sistema di credenze l'origine dell'istituzione; e l'istituzione della società include sempre l'interpretazione della propria origine come origine extra-sociale, rinviando in tal modo alla religione (parlo delle religioni che hanno efficacia sociale, non delle sette né di alcuni movimenti religiosi come il cristianesimo o il buddismo alle loro origini e prima della loro trasformazione in religioni istituite. Questa trasformazione, specie nel caso del cristianesimo, dal punto di vista che qui si discute, ha comportato conseguenze di gran peso: l'istituzione sociale, al principio ignorata o tenuta a distanza, è stata in seguito propriamente sacralizzata).

Istituzione eteronoma della società e religione hanno identica essenza. Mirano, ambedue, al medesimo e con gli stessi mezzi. Non mirano, semplicemente, a organizzare la società, ma a dare all'essere, al mondo *e* alla società, *una* significazione e la *medesima* significazione. Perciò *devono* mascherare il Caos, e in particolare quel Caos che è costituito dalla società medesima, e lo mascherano riconoscendolo deformato, presentandolo/occultandolo, dandone una Immagine, una Figura, un Simulacro.

Il Caos: il Senza-Fondo, l'Abisso generatore-distruttore, la Ganga matrice e mortifera, il Rovescio d'ogni Diritto e d'ogni Rovescio. Non intendo, con queste espressioni, indicare un residuo sconosciuto o inconoscibile, e ancor meno ciò che s'è definito «trascendenza». La separazione di «trascendenza» e «immanenza» è una costruzione artificiale, la cui ragion d'essere è pro-

prio quella di permettere la ricopertura di cui sto discutendo<sup>5</sup>. La presunta trascendenza – il Caos, l'Abisso, il Senza-Fondo – invade costantemente la presunta immanenza: il dato, il familiare, l'apparentemente addomesticato. Senza questa costante invasione non vi sarebbe semplicemente nessuna «immanenza». Invasione che si manifesta tanto attraverso l'insorgenza dell'irriducibilmente nuovo, dell'alterità radicale (altrimenti ciò che è non sarebbe altro che Identità assolutamente indifferenziata, vale a dire Nulla) quanto attraverso la distruzione, l'annientamento, la morte. La morte è morte delle forme, delle figure, delle essenze, non semplicemente dei loro esemplari concreti (altrimenti, di nuovo, ciò che è non sarebbe che ripetizione nel prolungamento indefinito o nella semplice ciclicità, eterno ritorno). È appena il caso di sottolineare che la distruzione ontologica suscita un interrogativo altrettanto grave di quello generato dalla creazione ontologica. In virtù dello stesso movimento e delle stesse necessità, di là dalle parole, il pensiero ereditato ha nei fatti sempre disconosciuto sia la creazione sia la distruzione, e lo ha fatto mediante la soppressione del tempo, la nozione d'idealità intesa quale conservazione intemporale, la dialettica come superamento cumulativo e recupero integrale del divenire nell'Assoluto. In virtù delle medesime necessità, la filosofia tradizionale ha sempre negato che quanto *veramente* è possa venir distrutto: infatti distruttibile e perituro (da Parmenide e Platone in poi) sono i nomi stessi dell'essere-inferiore, del non-essere, dell'illusione, ovvero semplici scomposizioni/ricomposizioni di collettivi, dietro i quali si erge pur sempre il permanente o l'intemporale, ora in forma di costituenti ultimi inalterabili ora in forma di leggi ideali.

Leggo in un testo di Jan Patočka pubblicato di recente in francese<sup>6</sup> un'affermazione – tratta da uno scritto postumo (a me ignoto) di Husserl – secondo la quale «sebbene l'uomo sia naturalmente finito e mortale, il fondamento stesso dell'umano, la coscienza trascendentale che non smette di fungere nell'uomo e che risponde della sua esperienza, sarebbe infinita e immortale». Quel che mi interessa qui non è la tesi in se stessa, che non ha niente di nuovo, ma l'argomentazione. Anch'essa, in realtà, non ha niente di nuovo; ma, da un lato, colpisce per il persistere, presso lo stesso Husserl, di modi d'argomentare arcaici; dall'altro, illustra

in maniera clamorosa quel che dicevo prima circa l'impossibilità, per il pensiero ereditato, di riconoscere la distruzione ontologica per ragioni strettamente identiche a quelle che gli hanno reso sempre impossibile il riconoscimento della creazione ontologica. Ecco come Patočka riassume l'argomentazione di Husserl: «La sola cosa che sia impensabile è la scomparsa totale. La passività pura non è una scomparsa. Husserl appoggia qui la sua argomentazione *sull'impossibilità di pensare la morte* [corsivo nel testo]. La morte, la scomparsa in generale, è qualcosa che siamo incapaci di pensare. Nessuna modalità filosofica potrà mai tematizzare effettivamente la scomparsa pura. Evocandola, pensiamo o al cambiamento (il che presuppone la persistenza d'un qualcosa che cambia), o a un *continuum* d'estinzione che, attraverso diminuzioni infinitesimali, non giungerà mai a una fine totale; o, ancora, la concepiamo dialetticamente, affermando che "l'essere e il niente sono identici", ma, in questo caso, il passaggio si effettua tanto dal niente all'essere che dall'essere al niente».

Il primo è il vecchio argomento dell'*hypokeimenon*, secondo cui in ogni alterazione, il *qualcosa* che si altera, in se stesso non si altera. Logico e vuoto, è particolarmente specioso nel caso che stiamo considerando: presuppone, infatti, proprio ciò che è da dimostrare – che la coscienza trascendentale sia un *hypokeimenon* in questo senso –; altrimenti, nessuna *qualità*, per fare un esempio, potrebbe mai cambiare, ovvero (altro esempio) bisognerebbe escludere che l'anima sia la *forma* di un essere vivente, come pensava Aristotele. Il secondo argomento non è che una riedizione della dimostrazione eleatica dell'impossibilità del movimento. Quanto al terzo, è il più interessante perché non dice nient'altro e niente più di questo: impossibile accettare la scomparsa (il passaggio dall'essere al niente) perché allora sarebbe necessario accettare anche la creazione (il passaggio dal niente all'essere). Ora (sottinteso), quest'ultima ipotesi è inaccettabile. Dunque... In sostanza, che cosa dicono questi argomenti? Che non può essere ciò che non si conforma a un *certo modo di pensare* – il modo secondo cui *vi sono* sostanze inalterabili in se medesime –, non può darsi cambiamento se non di «quantità» («*continuum*... diminuzioni infinitesimali...») e non è concepibile alcun passaggio dal «niente all'essere» e viceversa. La conclusione da trarne è chiara: in realtà, o «tutto questo» non regge, oppure bisogna cambiare modo di pensare. Notiamo anche, per fini-

re, che gli argomenti di Husserl valgono *solo* per una immortalità *personale*, mentre, all'inizio, si stava trattando d'una «coscienza trascendentale» che «risponde dell'esperienza dell'uomo».

L'idea di trascendenza implica l'idea d'una separazione assoluta, espressione del resto ridondante, giacché l'«assoluto» è già in se stesso il totalmente separato. Ma il Caos non è separato. Vi è in ogni cosa un rovescio insondabile, e tale rovescio non è passivo, è altra cosa da ciò che semplicemente oppone resistenza, cedendo o non cedendo terreno ai nostri sforzi di comprensione e di dominio. Il Caos è fonte perpetua, alterazione sempre imminente, origine che non è relegata fuori del tempo o in un momento di messa in moto del tempo, ma è costantemente presente entro e attraverso il tempo. Esso è, letteralmente, temporalità, a patto di comprendere che il tempo di cui qui si tratta non è il tempo degli orologi, ma il tempo che è creazione/distruzione, il tempo come alterità/alterazione. La creazione è *già* distruzione – distruzione di ciò che era nella sua apparente «completezza» ormai infranta. Il tempo della creazione è agli antipodi del tempo della ripetizione, il quale è il solo, per definizione, a potersi «misurare», cioè trasformare nel suo contrario. Il tempo non è solo l'eccesso dell'essere su ogni determinazione che noi potremmo concepirne e fornirne, ma l'eccesso dell'essere su se medesimo, ciò per cui l'essere è sempre, essenzialmente, da-essere.

Di questo Abisso, senza alcun dubbio, l'umanità ha avuto da sempre un'oscura esperienza. E certamente è stata questa l'esperienza che ha contrassegnato e sigillato la sua fuoriuscita dalla mera animalità. «L'uomo è un animale inconsciamente filosofico, che s'è posto nei fatti le domande della filosofia molto prima che la filosofia esistesse come riflessione esplicita; ed è un animale poetico, che ha fornito nell'immaginario le risposte a quelle domande»<sup>7</sup>. Nascita, morte, sogno, desiderio, caso, proliferazione indefinita degli enti, identità e alterità dei soggetti, immensità dello spazio, ritorno delle stagioni e irreversibilità del tempo: elementi tutti in un certo senso da sempre nominati, designati e colti nel linguaggio e per suo tramite; in un altro senso, però, sempre anche nuovi, anche diversi, anche «oltre». L'umanità, che è essa stessa manifestazione dell'insorgenza dell'essere, fin dall'inizio ha infranto la semplice regolazione biologica, all'apparenza e secondo

il nostro punto di vista «chiusa su se stessa». L'uomo è il solo vivente a infrangere la chiusura informativo-rappresentativo-cognitiva nella quale e mediante la quale ogni altro vivente è. Nell'uomo si assiste alla simultanea insorgenza della monade psichica e dello storico-sociale, tra i quali vi è assoluta scissione e assoluta solidarietà. La monade psichica: essenzialmente «folle», a-reale, creazione una volta per tutte e fonte di una creazione perennemente continua, Abisso in noi stessi, flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale indeterminato e non assoggettabile, psiche in lei stessa radicalmente inadatta alla vita. Lo storico-sociale: creazione una volta per tutte della significazione e dell'istituzione, e fonte di creazione continua, Abisso come immaginario sociale o società istituente, origine della creazione come storia, della creazione/distruzione delle significazioni e delle istituzioni particolari. La monade psichica non potrebbe sopravvivere neanche per un istante se non subisse una socializzazione violenta e coatta: è proprio attraverso la costruzione sociale dell'individuo che l'istituzione rende possibili tanto la vita del soggetto umano quanto la propria vita come istituzione. E la linfa della monade psichica, di per sé inesauribile, una volta impigliatasi in uno spazio socialmente istituito dove viene formata da un linguaggio, da oggetti, idee, norme che non sarà mai in grado di produrre da sola, contribuisce ad alimentare la creazione storica.

L'umanità si costituisce facendo sorgere la questione della significazione e fornendole fin dall'inizio risposte (in effetti, è sulla base delle risposte che possiamo individuare la questione). La società esiste instaurando uno spazio di rappresentazioni partecipate da tutti i suoi membri, le quali danno forma al magma delle significazioni immaginarie sociali ogni volta istituite. Queste significazioni risultano immaginarie nel senso rigoroso del termine. Nessun sistema di determinazioni strumentali, o funzionali, proprio perché si esaurisce nel riferimento alla «realtà» e alla «razionalità», può bastare a se stesso. E la società, precisamente in quanto fa emergere la questione della significazione, non può mai rinchiudersi nell'«al di qua» della sua «esistenza reale». È insostenibile credere, come Marx (e talora Freud), che durante un intero ciclo storico l'umanità cerchi compensazioni immaginarie a un'«esistenza reale» insoddisfacente (ci si chiede, allora, se l'esi-

stenza delle vacche sia completamente soddisfacente e, in caso di risposta negativa, quale sia la loro religione). Il punto è che una siffatta «esistenza reale» è impossibile e inconcepibile come esistenza di una *società*, senza che siano posti, nello stesso tempo, *scopi* della vita individuale e sociale, *norme* e *valori* in grado di regolare e orientare questa vita, senza che siano definiti l'*identità* della società considerata, il *perché* e l'*in-vista-di-che* della sua esistenza, il suo *posto* nel mondo, e la *natura* di questo mondo – e nulla di tutto ciò può esser dedotto dalla «realtà» e dalla «razionalità», né «determinato» dalle operazioni della logica insiemistico-identitaria<sup>8</sup>.

L'umanità non può venir imprigionata nella sua esistenza «reale». Il che vuol dire che l'umanità fa esperienza dell'Abisso, o che l'Abisso le si impone. Nello stesso tempo, essa è stata fino a oggi incapace d'accettare senz'altro questa esperienza. Ciò può sembrare paradossale, eppure è del tutto evidente non appena ci si rifletta: la religione ha sempre risposto e continua a rispondere all'incapacità degli umani di accettare ciò che è stato malamente chiamato «trascendenza», ossia di accettare il Caos e di accettarlo *come* Caos, di affrontare, restando in piedi, l'Abisso. Quello che s'è potuto definire bisogno di religione, corrisponde al rifiuto degli umani di riconoscere l'alterità assoluta, il limite di ogni significazione stabilita, l'inaccessibile che sempre costituisce il rovescio d'ogni accessibilità, la morte che alberga in ogni vita, il non-senso che circonda e penetra ogni senso.

In tutte le società conosciute, e fino al momento dell'incipiente decomposizione della società capitalistica, le significazioni immaginarie sociali sono state centralmente ed essenzialmente «religiose», poiché hanno fatto convergere il riconoscimento e la ricopertura dell'Abisso. Riconoscimento, in quanto per loro tramite si rende giustizia all'esperienza del Rovescio, della Scaturigine, dell'improvvisa estraneità del Familiare, del ribaltamento dell'Addomesticato, dell'evanescenza del Dato. Ricopertura, in quanto però dell'Abisso le significazioni religiose danno senza posa un Simulacro, una Figura, un'Immagine – al limite, una Parola o un Verbo – che lo «rappresenta» e ne diventa la presentificazione istituita: il Sacro. Attraverso il Sacro, si presume che l'Abisso sia circoscritto, localizzato, reso in qualche modo presente nell'«immanenza» della vita sociale.



La religione provvede a dare un nome all'innominabile, una rappresentazione all'irrappresentabile, un luogo al non-localizzabile, e con ciò realizza e soddisfa, al tempo stesso, l'esperienza dell'Abisso e il rifiuto d'accettarlo, circoscrivendolo – anzi pretendendo di circoscriverlo – col dargli una o più figure, col designare i luoghi che abita, i momenti che privilegia, le persone che l'incarnano, le parole e i testi che lo rivelano. La religione è in sommo grado presentazione/occultamento del Caos, e costituisce una *formazione di compromesso*, che contemporaneamente procura agli uomini l'impossibilità di rinchiudersi nel qui-e-ora della loro esistenza «reale» e la quasi uguale impossibilità d'accettare l'esperienza dell'Abisso. Il compromesso religioso consiste in un falso riconoscimento dell'Abisso attraverso la sua «rappresentazione/ri-presentazione» (*Vertretung*) circoscritta e, bene o male, «immanentizzata».

Questo obbligo di rappresentare/ri-presentare l'Abisso – la «delegazione attraverso la rappresentazione», la *Vorstellungsrepräsentanz* dell'Abisso nella «realtà», del Rovescio nel Diritto sociale – costituisce l'inevitabile idolatria della religione. Ogni religione è idolatria. Nessuna religione effettiva, così come s'è storicamente istituita e così come funziona socialmente, ha né può avere davvero a che fare con l'Abisso, con quello che essa chiama la «trascendenza», ove la chiami così. L'Abisso – al tempo stesso enigma, limite, rovescio, origine, morte, fonte, eccesso di ciò che è su *ciò che* esso è – è sempre presente e sempre altrove, ovunque e in nessun luogo: è il non-luogo in cui ogni luogo si ritaglia e si staglia. E ogni religione lo condensa fittiziamente, lo reifica – o lo personifica, il che è lo stesso – in un modo o nell'altro, lo esporta in un «altrove» qualsiasi e lo re-importa di nuovo in questo mondo in forma di Sacro. Il Sacro è il simulacro reificato e istituito dell'Abisso: si dà come presenza «immanente», separata e localizzata, del «trascendente». Che la relazione «mistica» all'Abisso sia «autentica» o che si riduca a fenomeno allucinatorio, non importa discutere in questo luogo: in realtà, non vi è mai stata né vi sarà mai religione mistica o religione dei mistici. Il mistico autentico non può che essere separato dalla società. Nella sua effettualità sociale la religione fornisce, e deve sempre fornire, simulacri istituiti dell'Abisso. Le «vite dei mistici» fungono anch'esse da simulacri di tal fatta. Ogni religione è idolatria – o

non è religione sociale effettiva. Nella religione, le parole stesse – le parole sacre – fungono necessariamente da idoli.

In quanto formazione di compromesso, la religione è falso riconoscimento – vale a dire presentazione/occultamento – dell'Abisso, che offre «risposte» determinate, figurate, rcificate alle questioni in cui s'articola e prende corpo la questione della significazione. Al centro di tali questioni, si ripresenta sempre quella dell'origine, del fondamento, della causa, del fine, questione che in realtà s'indirizza altrettanto se non essenzialmente alla società e alla sua istituzione. Quel medesimo gesto, consistente nel riconoscere/ricoprire l'Abisso, che la religione effettua al cospetto d'ogni cosa, l'effettua anche e principalmente – per meglio dire, è la società che attraverso la sua religione l'effettua anche – al cospetto dell'essere della società medesima. Assegnando un'origine extrasociale o «trascendente» all'istituzione come all'essere della società, la religione realizza, anche in questo caso, una formazione di compromesso, riconoscendo che la società non si riduce mai a *ciò che è*, dal momento che la sua esistenza «reale» o «empirica» non l'esaurisce, riconoscendo insomma che il funzionamento della società istituita non può mai render conto della sua istituzione perché la presuppone, riconoscendo infine che non esistono «causa», «ragione», «fattore», che siano immanenti, determinati, «intramondani» (e dunque «intrasociali», cioè interni alla società istituita) e che al tempo stesso possano spiegare, e ancor meno fondare, il «perché» e il «l'in-vista-di-che» dell'istituzione della società in generale e del suo esser-così di volta in volta specifico. Ma nello stesso tempo la religione ricopre l'Abisso, il Caos, il Senza-Fondo che la stessa società è per lei stessa, occultando la società nel suo essere auto-creazione, origine e fonte immotivata del suo istituirsi; inoltre, la religione nega l'immaginario radicale, sostituendolo con una creazione immaginaria particolare, e fa velo all'enigma dell'esigenza della significazione – che la società fa nascere e che fa nascere la società – attribuendo o assegnando a quest'ultima una significazione che le verrebbe da altrove.

Qual è l'origine, la causa, il fondamento dell'istituzione (cioè della società)? Qual è il suo *in-vista-di-che*, la sua ragione d'essere? A questa domanda, la religione ha sempre risposto affermando che l'istituzione della società procede dalla stessa «origine» di ogni altra cosa, che dunque possiede la stessa solidità e lo stesso fon-

damento del mondo intero e delle cose che lo riempiono, e una finalità articolata alla loro. In tal modo, la religione – riconoscendo che la società, come del resto ogni altra cosa, non è esaurita da *ciò che è* – le procura una via d'uscita o un varco sull'al di qua, ma contemporaneamente chiude la questione, attribuendo una causa e una ragion d'essere determinate all'essere e all'esser-così della società. Pietra angolare dell'istituzione della società, veicolo delle significazioni ultime e garante di tutte le altre, la religione deve santificare, in un modo o nell'altro, *al tempo stesso la propria origine e l'origine dell'istituzione della società* di cui essa costituisce il nucleo.

Orbene, analogamente all'individuo, il quale di solito non riesce a riconoscere l'Abisso che è in lui, anche la società non può – anzi, non ha potuto finora – riconoscersi come matrice e come Abisso. All'individuo, l'istituzione sociale assegna immaginariamente di volta in volta un'origine o causa e un *in-vista-di-che* come fine o destinazione. Più precisamente, gli assegna come origine una genealogia, una famiglia, il suo ambiente sociale, e così via, proprio per permettergli di ricoprire e disconoscere il nucleo di Abisso che ognuno è in lui medesimo, proprio per fargli dimenticare che come individuo è irriducibile a una qualsiasi origine, che è sempre anche altro da *ciò che è*, «effetto che supera le sue cause, causa che i suoi effetti non esauriscono»<sup>9</sup>, che la sua fabbricazione sociale di individuo non riuscirà mai a ricondurre ciò che egli sarà a ciò che è già stato. Inoltre l'istituzione sociale assegna all'individuo un *in-vista-di-che* – una funzione, un fine, una destinazione sociale e cosmica – per fargli dimenticare che la sua esistenza è sprovvista d'un *in-vista-di-che* e d'un fine che le siano intrinseci. Proprio questa assegnazione di un'origine e d'un fine *fuori* di lui, mentre lo strappa al mondo della monade psichica (che è, per se stessa, origine e fine di se stessa), fa dell'individuo qualcosa di socialmente determinato e gli permette di comportarsi da individuo sociale, tenuto alla riproduzione in via di principio indefinita d'una forma di società identica a quella che l'ha fatto essere *ciò che è*.

L'origine, la causa, il fondamento della società è la società stessa, come società istituyente: ma finora ciò non ha potuto esser riconosciuto. La società non è riuscita a riconoscere la propria origi-

ne in lei stessa, non è riuscita a riconoscersi come sorgente attiva della questione della significazione e al tempo stesso come sorgente di risposte immotivate a tale questione, incarnate nell'istituzione della società e da essa stessa orchestrate. La società, insomma, non è riuscita a vedersi come creazione e fonte della sua istituzione, nonché come possibilità sempre presente di alterazione di tale istituzione; non è riuscita a riconoscersi come sempre più di – e sempre altro da – *ciò che* essa di fatto è. Riconoscimento, senza alcun dubbio, estremamente difficile. È caratteristico che il pensiero filosofico, fin dalle sue origini, sia stato più o meno in grado di riconoscere, sia pur solo in forme incerte e inappropriate, il Caos generatore/distruttore della psiche, l'Abisso nel soggetto singolo, mentre nulla di analogo finora abbia potuto esser pensato nell'ambito dello storico-sociale, la cui alterazione, instaurazione, e addirittura esistenza è sempre stata considerata dal pensiero ereditato come effetto o conseguenza di cause esterne alla società.

Questo accanito occultamento, questo ininterrotto disconoscimento, pone un problema, a cui in altra sede ho tentato di fornire alcuni elementi di risposta<sup>10</sup>. L'essenziale si riduce a questo: l'occultamento di sé da parte della società, il disconoscimento del suo proprio essere in quanto creazione e creatività, le permette di porre la sua istituzione come ciò che si sottrae a ogni presa, sfuggendo in tal modo alla sua stessa azione. In altri termini, le permette di instaurarsi come società *eteronoma*, all'interno d'una scissione, oramai anch'essa istituita, fra società istituyente e società istituita, fino a occultare il fatto che l'istituzione della società è autoistituzione, cioè autocreazione. Qui, certo, nasce un nuovo problema: e perché mai la società si istituisce come società eteronoma? Com'è noto, vi sono stati autori pronti ad affermare che l'eteronomia sociale attiene all'essenza e alla struttura stessa della società. L'umiltà politica alla quale ci esortano, nasconde male l'arroganza metafisica della risposta, il cui implicito presupposto è che si conoscerebbe già tutto circa la natura essenziale del sociale. Tale risposta non è che una constatazione empirica (peraltro discutibile) travestita da tautologia ontologica.

In questo contesto tradizionale, la questione non soltanto non comporta risposta, ma non può nemmeno esser pensata. La società *si crea* – e, per cominciare, *si crea come* società eteronoma. Questi

fatti non comportano «spiegazione». Dove potrà mai collocarsi chi pretendesse di darla? Come potrebbe venir fabbricata la sonda in grado di esplorare questo anfratto particolare dell'Abisso? Certo, possiamo delucidare in parte la cosa costatando – come illustro altrove<sup>11</sup> – che è una condizione pressoché necessaria dell'esistenza dell'istituzione *così come essa è stata creata e così come l'abbiamo conosciuta fino a oggi*, che essa affermi la propria inalterabilità per darsi stabilità; che, prodotto dell'attività creatrice della società, essa si dia un'origine esterna alla società stessa, cercando così di sottrarsi all'alterazione. Ma soltanto una distrazione potrebbe farci dimenticare che, dicendo questo, ci muoviamo all'interno del circolo della creazione già realizzata, limitandoci a esplicitare la solidarietà dei suoi diversi aspetti. Ponendo la propria istituzione come un che di impostole da una fonte esterna, la società ricopre il Caos, o addivene a patti con esso, si difende contro l'Abisso che essa è in lei medesima. Questo non è certo l'unico modo possibile di vivere sull'Abisso. E solo una distrazione potrà farci dimenticare che questo stesso interrogativo confuta da solo l'idea di un'eteronomia attinente all'essenza o struttura sociale, poiché esso stesso non è possibile se non come rottura effettiva – sia pur parziale – di tale eteronomia.

Non possiamo «spiegare» l'eteronomia della società, né per quale ragione la religione sia stata, finora, una componente centrale dell'istituzione della società. Ma abbiamo delucidato alcuni aspetti del fatto capitale che ogni istituzione eteronoma della società sia stata, fundamentalmente ed essenzialmente, religiosa. In altri termini, *l'enigma della società eteronoma e l'enigma della religione sono in massima parte un solo e medesimo enigma*<sup>12</sup>.

Inutile a questo punto aggiungere che l'idea secondo cui la religione appartarrebbe all'«ideologia», alla «sovrastruttura», o sarebbe un «riflesso rovesciato» del «mondo reale», è men che risibile. Il «mondo reale» è di volta in volta definito e organizzato per mezzo di un magma di significazioni immaginarie sociali, relative a questioni alle quali nessuna risposta «reale» o «razionale» potrà mai esser fornita. La risposta (e lo stesso modo di articolare implicitamente le domande) è stata di volta in volta fornita da quell'insieme di credenze istituite che chiamiamo religione. Quest'ultima, dunque, collocando necessariamente in uno stesso luogo, esterno alla società, tanto l'origine dell'istituzione quanto

l'origine di se medesima è sempre stata espressione centrale, veicolo essenziale e garante ultimo dell'eteronomia della società.

L'*autonomia* della società presuppone naturalmente il riconoscimento esplicito del fatto che l'istituzione della società sia autoistituzione. Autonomo significa, letteralmente e profondamente, che pone da solo la propria legge. Autoistituzione esplicita e riconosciuta: riconoscimento, da parte della società, di lei stessa come fonte e origine; accettazione dell'assenza d'ogni Norma o Legge extrasociale che s'imporrebbe dall'esterno alla società; per questa via, apertura permanente della questione abissale: quale può essere la *misura* della società se non esiste nessuna *unità di misura* extrasociale? Quale può e quale deve essere la legge, se non c'è nessuna norma esterna che possa servirle da termine di paragone? Quale può essere la strada sull'Abisso, una volta compreso che è assurdo attribuire all'Abisso una figura precisa, fosse pure quella di un'Idea, d'un Valore, d'un Senso determinati una volta per tutte?

La questione della società autonoma è anche questa: fino a quando l'umanità avrà bisogno di nascondersi l'Abisso del mondo e di se medesima dietro simulacri istituiti? Se mai vi sarà una risposta a questa domanda, essa non potrà esser data che simultaneamente sul piano collettivo e individuale. Su entrambi, tale risposta presuppone un'alterazione radicale del rapporto con la significazione. Non sono autonomo, se non sono origine di ciò che sarà (*arche ton esomenon*, diceva Aristotele) e se non so di esserlo. Quel che sarà, quel che farò, inteso in modo non banale, non riguarda il mucchio di fieno verso cui mi dirigerò preferendolo a un altro simile ed equidistante, ma il *sensu* di quel che farò: dei miei atti, della mia vita. Senso che non è né contingente né necessario; ma che è oltre o altrove. Non potrebbe essere necessario se non nel solipsismo più assoluto; e contingente potrebbe esserlo solo se mi ponessi, in rapporto a me stesso, in una posizione di esteriorità totale.

L'analogia – e non è soltanto un'analogia – vale anche per la società. Una società autonoma è origine delle significazioni da lei create, origine della sua istituzione, e sa di esserlo. Una società autonoma è una società che si autoistituisce esplicitamente. Come dire: essa sa che le significazioni, nelle quali e attraverso le quali vive ed è in quanto società, sono opera sua; e sa che non sono né

necessarie né contingenti. E anche in questo caso, l'idea che le significazioni sociali, nel loro determinato esser-così, siano necessarie, storicamente è andata di pari passo con l'equivalente d'un solipsismo storico-sociale: la vera Rivelazione è quella di cui noi abbiamo beneficiato; la nostra società è la sola vera società o la società per eccellenza; gli altri non sono davvero, sono inferiori, si trovano nel limbo, sono in attesa d'essere – in attesa d'evangelizzazione, per esempio. Allo stesso modo, l'idea che le significazioni sociali siano *semplicemente* contingenti sembra davvero stare alla base della decomposizione progressiva del tessuto sociale nel mondo d'oggi.

*Agosto 1978 - maggio 1980*

## Capitolo secondo

### *L'istituzione e l'immaginario [1965]*

#### *1. L'istituzione: la concezione economico-funzionale*

L'alienazione non è né l'inerenza alla storia né l'esistenza dell'istituzione in quanto tali. Ma l'alienazione appare come una *modalità* del rapporto all'istituzione e, per suo tramite, del rapporto alla storia. È tale *modalità* che ci occorre chiarire, e per far ciò, dobbiamo comprendere meglio che cos'è l'istituzione.

Nelle società storiche, l'alienazione si manifesta incarnata nella struttura di classe e nel dominio da parte di una minoranza, ma in realtà oltrepassa queste caratteristiche. Il superamento dell'alienazione presuppone naturalmente l'abolizione del dominio d'ogni classe particolare, ma non vi si riduce (non nel senso che le classi possano essere abolite e l'alienazione sussistere, e nemmeno nel senso contrario: ma le classi non saranno effettivamente abolite, né sarà loro impedito di rinascere, senza il parallelo superamento di ciò che costituisce l'alienazione propriamente detta). Infatti l'alienazione è esistita in società che non presentavano una struttura di classe, e neppure una differenziazione sociale importante. D'altra parte, in una società alienata la stessa classe dominante è in stato di alienazione. Ne consegue che le sue istituzioni non hanno con essa la relazione di pura exteriorità e strumentalità che talora le diagnosticano dei marxisti ingenui, giacché la classe dominante non potrebbe mistificare il resto della società con la propria ideologia senza mistificare nello stesso tempo se stessa. L'alienazione innanzitutto si presenta come alienazione della società alle sue istituzio-



ni, come *autonomizzazione* delle istituzioni nei confronti della società. Quel che si tratta ora di comprendere è l'oggetto, la modalità e il perché di tale autonomizzazione.

Questi rilievi ci inducono a mettere in discussione la concezione corrente dell'istituzione, che chiameremo la concezione economico-funzionale<sup>1</sup>. Intendiamo riferirci a quella concezione che vuole spiegare tanto l'esistenza dell'istituzione quanto le sue caratteristiche (giungendo, in linea di principio, fino ai minimi dettagli) attraverso la *funzione* che l'istituzione adempie in società e circostanze date in forza del suo ruolo nell'*economia generale* della vita sociale<sup>2</sup>. Poco importa, dal nostro attuale punto di vista, che tale funzionalità sia ritenuta di tipo «causalistico» o «finalistico»: importa altrettanto poco come venga concepito il processo di nascita e di sopravvivenza dell'istituzione. Che gli uomini, avendo compresa la necessità di adempiere questa o quella funzione, abbiano creato coscientemente una istituzione a essa adeguata; o che l'istituzione, sorta «per caso» ma rivelatasi poi funzionale, sia sopravvissuta e abbia permesso alla società considerata di sopravvivere; o che la società, avendo bisogno che tale funzione fosse adempiuta, si sia impadronita di ciò che esisteva e gli abbia assegnato questa funzione; o che sia stato Dio, la ragione, o magari la logica della storia ad aver organizzato e a continuare a organizzare le società e le loro corrispondenti istituzioni: in tutte queste ipotesi si mette l'accento su un'unica e identica cosa, la funzionalità, il concatenamento senza soluzione di continuità di mezzi e fini o di cause ed effetti sul piano generale, la corrispondenza rigorosa fra caratteristiche dell'istituzione e bisogni «reali» della società considerata, insomma, sulla circolazione senza residui o interruzioni tra un «reale» e un «razional-funzionale».

Per parte nostra, non contestiamo la concezione funzionalista in quanto sottolinea il fatto evidente e capitale che le istituzioni adempiono funzioni vitali senza le quali l'esistenza d'una società sarebbe inconcepibile, ma la contestiamo in quanto pretende che le istituzioni si riducano a ciò, e che siano perfettamente comprensibili a partire da tale ruolo.

Ricordiamo, anzitutto, che la contropartita negativa della concezione che contestiamo evidenzia qualcosa che resta incomprensibile a questa stessa concezione: un certo numero di società in cui si costatano la presenza di determinate funzioni che «non vengo-

no adempiute» (benché possano esserlo al livello di sviluppo storico raggiunto nel caso in questione), con conseguenze a volte poco gravi, a volte catastrofiche, per la società considerata<sup>3</sup>.

La concezione funzionalista ci appare contestabile soprattutto perché manca di argomentazioni dirimenti in quello che dovrebbe essere il suo punto centrale: quali sono i «bisogni reali» di una società, che le istituzioni dovrebbero avere il solo scopo e la sola funzione di servire?<sup>4</sup> Non è evidente che, una volta abbandonata la compagnia delle scimmie superiori, i gruppi umani hanno fatto emergere bisogni diversi da quelli biologici? La concezione funzionalista non può realizzare il suo programma se non si procura un criterio che sia in grado di definire i bisogni «reali» di una società. Ma da dove potrà ricavarlo? Si conoscono i bisogni di un essere vivente, e le funzioni che vi corrispondono in un organismo biologico; ma quest'ultimo non è null'altro che la totalità delle funzioni che compie e che lo fanno vivere. Un cane mangia per vivere, ma si può anche dire che vive per mangiare: per lui (e per la specie dei cani) vivere non è altro che mangiare, respirare, riprodursi, ecc. Ma ciò non significa nulla per un essere umano, né per una società. Una società non può esistere se una serie di funzioni non sono costantemente adempiute (produzione, riproduzione ed educazione, gestione della collettività, regolamentazione delle liti, e via di seguito), e tuttavia una società non si riduce a queste cose, né i suoi modi di far fronte ai propri problemi le sono dettati una volta per tutte dalla sua «natura». Una società inventa e definisce sia nuovi modi di rispondere ai suoi bisogni, sia nuovi bisogni. Torneremo a lungo su questo problema.

Ma ciò che deve costituire il punto di partenza della nostra ricerca è il modo d'essere entro il quale si dà l'istituzione, e cioè il *simbolico*.

## 2. *L'istituzione e il simbolico*

Tutto quel che ci si presenta nel mondo sociale-storico è indissociabilmente intrecciato con il simbolico, senza tuttavia ridurvisi. Gli atti reali, individuali o collettivi – il lavoro, il consumo, la guerra, l'amore, la riproduzione –, e gli innumerevoli prodotti materiali senza i quali nessuna società sopravviverebbe un solo

istante non sono (non sempre, non direttamente) simboli. Ma gli uni e gli altri sono impossibili al di fuori di una rete simbolica.

Il simbolico, senza dubbio, l'incontriamo innanzitutto nel linguaggio, ma l'incontriamo ugualmente, a un altro livello e in un altro modo, nelle istituzioni. Queste ultime, pur senza ridursi al simbolico, tuttavia possono esistere solo all'interno del simbolico e sarebbero impossibili al di fuori di un simbolico di secondo grado: in realtà è ciascuna di esse che costituisce il proprio reticolo simbolico. Una data organizzazione dell'economia, un sistema giuridico, un potere istituito, una religione esistono socialmente come sistemi simbolici forniti d'una sanzione istituita e consistono nell'attribuire a dei simboli (a dei significanti) determinati significati (rappresentazioni, ordini, ingiunzioni o incentivi a fare o a non fare, conseguenze: insomma significazioni in senso generale)<sup>5</sup> e a farli valere come tali, cioè a rendere questa attribuzione più o meno cogente per la società o per il gruppo in questione. Un titolo di proprietà o un atto di vendita è un simbolo del «diritto», socialmente sancito, in virtù del quale il proprietario può realizzare un numero indefinito di operazioni sull'oggetto di sua proprietà. Una busta-paga è il simbolo che dà al salariato il diritto di esigere una data quantità di denaro; quest'ultimo è il simbolo che dà al suo possessore il diritto di effettuare una varietà di atti d'acquisto, ognuno dei quali sarà a sua volta simbolico. Anche il lavoro che è all'origine di quella busta-paga, per quanto supremamente reale per il suo soggetto e nei suoi risultati, è costantemente attraversato da operazioni simboliche (nel pensiero di colui che lavora, nelle istruzioni che riceve, e così via), e diviene esso stesso simbolo quando, dopo esser stato ridotto in ore e minuti moltiplicati per determinati coefficienti, entra nell'elaborazione contabile della busta-paga o del calcolo dei «risultati di gestione» dell'impresa; o anche quando, in caso di lite, riempie di contenuto le premesse e le conclusioni del sillogismo giuridico che porrà termine alla stessa lite. Le decisioni dei pianificatori dell'economia sono simboliche (con e senza ironia). Le sentenze del tribunale sono simboliche e le loro conseguenze lo sono quasi integralmente fino al gesto del boia che, reale per eccellenza, è immediatamente anche simbolico ad un altro livello.

Ogni concezione funzionalista conosce e deve riconoscere il

ruolo del simbolismo nella vita sociale. Ma solo raramente ne ammette l'importanza, e in quel caso tende a limitarla. O il simbolismo viene visto come semplice rivestimento neutro, come strumento perfettamente adeguato all'espressione di un contenuto preesistente, cioè della «vera sostanza» dei rapporti sociali a cui non aggiunge né toglie nulla. O l'esistenza di una «logica propria» del simbolismo viene bensì riconosciuta, ma tale logica viene vista esclusivamente come l'inserimento del simbolico in un ordine razionale che impone le sue conseguenze, volute o no<sup>6</sup>. Infine, in questa concezione, la forma è sempre a servizio del fondo, e il fondo è «reale-razionale». Ma nella realtà le cose non stanno così, e ciò manda in rovina le pretese interpretative del funzionalismo.

Si consideri quell'istituzione tanto importante in tutte le società storiche che è la religione. Eccetto i casi limite, che tralasceremo in questa sede, la religione comporta sempre un rituale. Prendiamo la religione mosaica. La definizione del suo rituale di culto nel senso più ampio, implica una proliferazione infinita di particolari, fissati con assai più dettagli e precisione della Legge propriamente detta<sup>7</sup>. Lo stesso rituale deriva direttamente dai comandamenti divini ed è per questo che tutti i suoi dettagli sono posti sullo stesso piano. Che cosa determina la specificità di tali dettagli? Perché sono posti tutti sullo stesso piano?

Alla prima domanda, si può solo dare una serie di risposte parziali. I dettagli sono in parte determinati dal riferimento alla realtà o al contenuto (in un tempio chiuso sono necessari dei candelabri; questo legno o metallo è il più prezioso nella cultura considerata, e perciò è degno di essere impiegato – ma già in questo caso compare il simbolo con tutta la problematica della metafora diretta o per opposizione: nessun diamante è abbastanza prezioso per la tiara del Papa, ma il Cristo ha lavato lui stesso i piedi degli Apostoli). I dettagli hanno un riferimento, non funzionale, ma simbolico, al contenuto (sia della realtà, sia dell'immaginario religioso: il candelabro ha sette candele). I dettagli possono infine essere determinati dalle implicazioni o conseguenze logico-razionali delle considerazioni precedenti.

Ma tali considerazioni non permettono di interpretare in modo soddisfacente e integrale nessun rito. Innanzitutto esse lasciano sempre dei residui: nel quadruplice reticolo in cui s'incrociano funzionale, simbolico e conseguenze di entrambi, i buchi sono più

numerosi dei punti di contatto. Inoltre, quelle considerazioni presuppongono che la relazione simbolica sia scontata, mentre in realtà pone problemi immensi, a cominciare dal fatto che la «scelta» di un simbolo non è mai né assolutamente ineluttabile, né puramente aleatoria. Un simbolo non si impone per necessità naturale, ma il suo tenore di senso non può nemmeno mancare di *ogni* riferimento al reale (solo in alcuni settori della matematica si potrebbero forse trovare simboli totalmente «convenzionali», ma d'altra parte una convenzione che vale per un certo tempo, smette d'essere pura convenzione). Infine, in questa problematica nulla permette di determinare le *frontiere* del simbolico. A volte, dal punto di vista del rituale, è la materia ad essere indifferente, a volte è la forma, a volte nessuna delle due. Si fissa la materia di un oggetto, ma non di tutti e lo stesso vale per la forma. Un certo tipo di chiesa bizantina è a forma di croce; si crede di capire perché, ma ci si deve anche chiedere perché non lo siano tutte le chiese cristiane. Però questo motivo della croce, benché in teoria possa esser riprodotto in altri elementi e sotto-elementi dell'architettura e della decorazione della chiesa, di fatto non lo è: viene bensì ripreso a certi livelli, ma ad altri livelli si trovano altri motivi, e vi sono inoltre dei livelli totalmente neutri, semplici elementi di supporto o di riempimento. La scelta dei punti di cui si impadronisce il simbolismo per informare e «sacralizzare» al secondo grado la materia del sacro sembra in gran parte, anche se non sempre, arbitraria. La frontiera passa quasi ovunque: si va dalla nudità del tempio protestante alla giungla lussureggiante di alcuni templi indù; e a un tratto, proprio dove il simbolismo sembra essersi impossessato di ogni pezzettino di materia, come in alcune pagode del Siam, ci s'avvede improvvisamente che s'è svuotato di contenuto, che in fondo è diventato semplice decorazione<sup>8</sup>.

Insomma, un rituale non è un qualcosa di razionale, e ciò permette di rispondere alla nostra seconda domanda: perché in esso tutti i suoi dettagli sono posti sullo stesso piano? Se un rituale fosse un che di razionale, vi si potrebbe ritrovare la distinzione tra l'essenziale e il secondario, cioè la gerarchizzazione propria ad ogni reticolo razionale. Ma in un rituale non vi è alcun mezzo di distinguere, in base a considerazioni di contenuto, ciò che è più o meno importante. Il fatto stesso che, dal punto di vista dell'importanza, tutte le componenti di un rituale vadano poste sullo stesso piano,

è precisamente indice del carattere non razionale del suo contenuto. Il che significa che non possono esserci gradi o livelli all'interno del sacro: tutto ciò che rientra nel suo ambito, è ugualmente sacro (e questo vale anche per i rituali delle nevrosi ossessive o delle perversioni).

Ma i funzionalisti, marxisti o no, non amano molto la religione, che trattano sempre come se fosse, dal punto di vista sociologico, una pseudo-superstruttura, un epifenomeno degli epifenomeni. Prendiamo quindi un'istituzione seria come il diritto, direttamente connesso alla «sostanza» di ogni società, determinata – ci si dice – dall'economia, e che non ha nulla a che fare con fantasmi, candelabri e bigottismo, ma con quelle relazioni sociali reali e concrete che si esprimono nella proprietà, nelle transazioni e nei contratti. Nel diritto, si dovrebbe poter mostrare che il simbolismo è al servizio del contenuto e che se ne discosta solo in quanto a ciò lo induce la razionalità. Lasciamo anche da parte quegli strambi primitivi dei quali si fa un gran parlare oggi e presso i quali, del resto, sarebbe assai difficile distinguere le regole propriamente giuridiche dalle altre. Prendiamo una bella società storica e riflettiamoci su.

Si dirà allora che in una certa tappa dell'evoluzione d'una certa società storica compare necessariamente l'istituzione della proprietà privata, poiché quest'ultima corrisponde ai fondamenti del modo di produzione. Ma allorché si sarà stabilita la proprietà privata, sarà subito necessario determinare tutta una serie di regole: i diritti del proprietario dovranno essere definiti, le violazioni di essi sanzionate, i casi limite risolti (un albero cresce alla frontiera tra due campi: a chi appartengono i frutti?). Nella misura in cui la società in questione si sviluppa economicamente e gli scambi si moltiplicano, la trasmissione libera della proprietà (che all'inizio non è per nulla scontata e non è necessariamente riconosciuta, in particolare nel caso dei beni immobili) deve essere regolamentata, la transazione che l'effettua deve essere formalizzata e deve acquisire una possibilità di verifica che riduca al minimo le sempre possibili controversie. Così nel diritto romano, monumento eterno di razionalità, economia e funzionalità, vero e proprio equivalente della geometria euclidea sul piano delle istituzioni, si elaborerà nei dieci secoli che vanno dalla *Lex Duodecim Tabularum* alla codificazione di Giustiniano, un'autentica foresta, ma ben ordinata e ben

tagliata, di regole al servizio della proprietà, delle transazioni e dei contratti. E, se si prende il diritto romano nella sua forma compiuta, è possibile dimostrare che la regola di ogni paragrafo del *Corpus* o è al servizio del funzionamento dell'economia, o è richiesta da altre regole che lo sono.

E tuttavia, una tale dimostrazione non dimostra nulla di decisivo nel caso del nostro problema. Infatti, non solo nel momento in cui il diritto romano vi giunge, la ragion d'essere della funzionalità così elaborata viene meno, poiché la vita economica subisce una regressione crescente a partire dal III secolo della nostra era, sicché, per quanto riguarda il diritto patrimoniale, la codificazione di Giustiniano appare un monumento inutile e in gran parte ridondante rispetto alla situazione reale della sua epoca. Non solo tale diritto, elaborato nella Roma dei consoli e dei Cesari, ritroverà paradossalmente la propria funzionalità in molti paesi europei a partire dal Rinascimento, e rimarrà *gemeines Recht* nella Germania capitalista fino al 1900 (il che si spiega, fino a un certo punto, con la sua estrema «razionalità», quindi universalità). Ma, soprattutto, se si mette l'accento sulla funzionalità del diritto romano, non si tien conto della caratteristica dominante della sua evoluzione durante dieci secoli, che ne fa un esempio affascinante ed emblematico del rapporto tra l'istituzione e la «realtà sociale soggiacente». La sua evoluzione è stata un lungo sforzo finalizzato proprio a *raggiungere* quella funzionalità, a partire da uno stato ben lontano dal possederla. All'inizio, il diritto romano è un'accozzaglia di regole rigide, in cui la forma opprime il contenuto in una misura che supera di gran lunga ciò che potrebbero giustificare le esigenze del diritto in quanto sistema formale. Per citare un solo esempio, peraltro centrale, quel che costituisce il nucleo funzionale di ogni transazione, la volontà e l'intenzione delle parti contraenti, per lungo tempo ha un ruolo secondario rispetto alla legge; quel che domina, è il *rituale*<sup>10</sup> della transazione, il fatto che queste parole siano state pronunciate, quei gesti compiuti. Solo gradualmente si ammetterà che il rito può avere effetti legali unicamente in presenza della vera volontà delle parti. Ma il corollario simmetrico di questa tesi, e cioè che la volontà delle parti può costituire degli obblighi indipendentemente dalla forma assunta dalla sua espressione, il principio che è il fondamento del moderno diritto delle obbligazioni e ne esprime il vero carattere funzio-

nale: *pacta sunt servanda*, non verrà mai riconosciuto<sup>11</sup>. La lezione del diritto romano, considerato nella sua evoluzione storica reale, non è la funzionalità del diritto, ma la relativa *indipendenza* del formalismo o del simbolismo nei confronti della funzionalità, all'inizio; la conquista lenta, e mai integrale, del simbolismo da parte della funzionalità, in seguito.

L'idea che il simbolismo sia completamente «neutro» oppure – ed è la stessa cosa – totalmente «adeguato» al funzionamento dei processi reali è inaccettabile e, a dire il vero, priva di senso.

Il simbolismo non può essere né neutro né totalmente adeguato, in primo luogo, in quanto non può ricavare i suoi segni da un luogo qualsiasi, e inoltre, in quanto non può ricorrere a dei segni qualsiasi. Questo è evidente per l'individuo che trova sempre davanti a sé un linguaggio già costituito<sup>12</sup>, e che, se carica di un senso «privato» e particolare questa parola o quella espressione, non lo fa godendo di un'illimitata libertà, ma solo utilizzando «ciò che già esiste». Ma questo è altrettanto vero per la società, benché in modo diverso. La società costituisce ogni volta il suo ordine simbolico, in modo del tutto diverso da come può farlo un individuo. Ma questa costituzione non è «libera»: anch'essa deve prendere i suoi materiali in «ciò che già esiste», innanzitutto nella natura, e dato che la natura non è un caos, dato che gli oggetti naturali sono legati gli uni agli altri, ciò comporta delle conseguenze. Per una società che conosce l'esistenza del leone, questo animale rappresenta la forza. Di colpo la criniera assume un'importanza simbolica che probabilmente non ha mai avuto per gli esquimesi. Inoltre, la società prenderà i suoi materiali dalla storia. Ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti, e ne utilizza i contenuti, anche solo per riempire le fondamenta di nuovi templi, come fecero gli ateniesi dopo le guerre persiane. In virtù delle sue connessioni naturali e storiche virtualmente illimitate, il significante oltrepassa sempre il livello d'una rigida corrispondenza a un significato preciso e può condurre a luoghi totalmente imprevisi. La costituzione del simbolismo nella reale vita sociale e storica non ha alcun rapporto con le definizioni «chiuse» e «trasparenti» dei simboli in un testo di matematica (che, d'altronde, non può mai rinchiudersi su se stesso).

Il «Soviet dei commissari del popolo» costituisce senz'altro un caso esemplare per comprendere sia il simbolismo del linguaggio



sia quello dell'istituzione. Trockij riferisce nella sua autobiografia che, quando i bolscevichi presero il potere e formarono un governo, fu necessario trovargli un nome. I termini «ministri» e «Consiglio dei ministri» non piacevano a Lenin, poiché gli ricordavano i ministri borghesi e il loro ruolo. Trockij propose il termine «commissari del popolo» e, per il governo nel suo insieme, «Soviet dei commissari del popolo». Lenin l'apprezzò molto – trovava l'espressione «estremamente rivoluzionaria» – e questo nome fu adottato. Si creava un nuovo linguaggio, e si credeva di creare nuove istituzioni. Ma fino a che punto tutto ciò era nuovo? Il nome era nuovo ed esprimeva, almeno tendenzialmente, un nuovo contenuto sociale. Proprio in accordo con la maggioranza dei Soviet, i bolscevichi avevano «preso il potere» (che per il momento era, anch'esso, solo un nome). Ma su un altro piano, che si sarebbe rivelato decisivo – cioè al livello dell'istituzione nella sua natura simbolica di secondo grado –, l'incarnazione del potere in un organo collegiale chiuso, inamovibile, posto al vertice di un apparato *amministrativo* distinto dagli *amministrati*, assimilava di fatto quest'organismo al Consiglio dei *ministri* e si rifaceva alla forma già creata dai sovrani europeo-occidentali a partire dalla fine del Medio Evo. Lenin, costretto dagli eventi a interrompere la stesura di *Stato e Rivoluzione* – in cui dimostrava l'inutilità e la pericolosità di un governo e di un'amministrazione separati dalle masse organizzate – quando si trovò davanti al vuoto creato dalla rivoluzione, e malgrado la presenza di nuove istituzioni (i Soviet), non seppe far altro che ricorrere alla forma istituzionale già presente nella storia. Il nome «Consiglio dei ministri» lo rifiutava, ma era un Consiglio dei ministri che voleva e, alla fine, lo ebbe (ovviamente ciò vale anche per gli altri dirigenti bolscevichi e per la maggioranza dei membri del partito). La rivoluzione creava un nuovo linguaggio e aveva nuove cose da dire; però i dirigenti volevano dire con parole nuove le cose vecchie.

Ma vi è anche un altro motivo per cui questi simboli, questi significanti, già nel caso del linguaggio, e molto di più se si tratta delle istituzioni, non sono totalmente asserviti al «contenuto» che si suppone debbano veicolare: ciò deriva dal fatto che attoniscono a strutture ideali di loro esclusiva pertinenza, rientrando così in relazioni quasi-razionali<sup>13</sup>. La società affronta continuamente il fatto che un qualsiasi sistema simbolico *deve* essere maneggiato

con coerenza; che ciò accada o meno, ne deriva una serie di conseguenze inevitabili, previste o imprevedute, volute o involontarie.

Si fa spesso finta di credere che questa logica simbolica, e l'ordine razionale che in parte le corrisponde, non pongano problemi alla teoria della storia. In realtà, invece, suscitano problemi enormi. Un funzionalista può considerare automatico il fatto che, quando una società si dà una istituzione, si dia allo stesso tempo come suscettibili di essere possedute tutte le relazioni simboliche e razionali che questa istituzione sostiene o genera – o che in ogni caso non possa esservi contraddizione o incoerenza tra i «fini» funzionali dell'istituzione e gli effetti del suo funzionamento reale, cioè che ogni qual volta una regola viene posta, sia garantita la coerenza di ognuna delle sue innumerevoli conseguenze con l'insieme delle regole già esistenti e con i fini coscientemente o «obiettivamente» perseguiti. È sufficiente enunciare chiaramente questo postulato per costatarne l'assurdità, quasi che lo Spirito assoluto potesse presiedere alla nascita o alla modifica di ogni istituzione che appare nella storia (che lo si immagini presente nella testa dei creatori dell'istituzione, o nascosto nella forza delle cose, fa lo stesso)<sup>14</sup>.

L'ideale dell'interpretazione economico-funzionale è che le regole istituite si presentino necessariamente sia come funzionali, sia come realmente o logicamente implicate da regole funzionali. Ma questa implicazione reale o logica non viene data subito, e non è automaticamente omogenea alla logica simbolica del sistema. L'esempio del diritto romano ben mostra che una società (predisposta elettivamente alla logica giuridica, come risulta dai fatti) ha messo dieci secoli per svelare tali implicazioni e per subordinarvi più o meno il simbolismo del sistema. La conquista della logica simbolica delle istituzioni e la sua «razionalizzazione» progressiva sono esse stesse dei processi storici (relativamente recenti). Nel frattempo, tanto la comprensione da parte della società della logica delle proprie istituzioni che la sua non-comprensione sono fattori che gravano sulla sua evoluzione (senza parlare delle loro conseguenze sull'azione di uomini, gruppi, classi, ecc.: il cinquanta per cento, per così dire, della gravità della depressione iniziata nel 1929 dipese dalle reazioni «assurde» dei gruppi dirigenti). L'evoluzione di questa comprensione non è a sua volta suscettibile d'interpretazione «funzionale». L'esistenza e il successo di uno come Rueff nel 1965 sfida ogni spiegazione funzionale nonché razionale<sup>15</sup>.

Se possiamo ora a considerare «in se stesso» l'elemento razionale presente nelle istituzioni, ma non conosciuto e non voluto come tale, ci rendiamo conto che tale elemento può bensì favorire la funzionalità, ma può anche ostacolarla. Se le fosse violentemente e direttamente avverso, l'istituzione crollerebbe subito (la carta-moneta di Law). Ma può minarla in modo insinuante, lento, cumulativo, nel qual caso il conflitto si evidenzia solo dopo un certo tempo. Le crisi di sovrapproduzione «normali» del capitalismo classico rientrano essenzialmente in questa fattispecie<sup>16</sup>.

Tuttavia il caso che colpisce di più e che risulta più significativo è quello in cui la razionalità del sistema istituzionale è per così dire «indifferente» quanto alla propria funzionalità, il che non le impedisce di avere conseguenze reali. Vi sono, certo, regole istituzionali positive che non contraddicono le altre, ma neanche ne derivano, e sono poste senza che si possa dire perché siano state preferite ad altre ugualmente compatibili con il sistema<sup>17</sup>. Ma vi è soprattutto una gran quantità di conseguenze logiche delle regole poste che, quantunque non siano state chiarite all'inizio, nondimeno svolgono un ruolo reale nella vita sociale. Esse contribuiscono quindi a «formarla» in un modo che la funzionalità delle relazioni sociali non imponeva, che d'altra parte non l'intralcia, ma che può orientare la società in una o più direzioni lasciate indeterminate dalla funzionalità, o creare effetti che retro-agiscono su di essa (la Borsa valori, rispetto al capitalismo industriale, rappresenta fondamentalmente un caso del genere).

Questo aspetto si ricollega a quell'importante fenomeno che abbiamo già segnalato riguardo al rituale: nulla permette di determinare a priori il luogo in cui passerà la frontiera del simbolico, il punto a partire dal quale il simbolico sconfina nel funzionale. Non si possono fissare in anticipo né il grado generale di simbolizzazione, variabile secondo le culture<sup>18</sup>, né i fattori in virtù dei quali la simbolizzazione si orienta con particolare intensità su questo o quell'aspetto della vita della società considerata.

Abbiamo tentato di indicare i motivi per cui è inaccettabile l'idea che il simbolismo istituzionale sia un'espressione «neutra» o «adeguata» della funzionalità o della «sostanza» delle relazioni sociali soggiacenti. Ma a dire il vero questa idea è priva di senso, poiché postula l'esistenza effettiva d'una simile sostanza che dovrebbe esser precostituita rispetto alle istituzioni; suppone, cioè,

che la vita sociale abbia un «qualcosa da esprimere» già pienamente reale prima della lingua in cui verrà espresso. Ma è impossibile cogliere un «contenuto» originario della vita sociale, capace di «esprimersi» nelle istituzioni indipendentemente da queste ultime: un tal «contenuto» (a patto di non ridursi a momento parziale e astratto, cioè posteriormente separato), è definibile solo all'interno d'una struttura, e quest'ultima comporta sempre l'istituzione. Le «relazioni sociali reali» di cui si tratta sono sempre *istituite*, non già perché abbiano un'apparenza giuridica (in taluni casi possono benissimo esserne del tutto prive), ma perché sono state poste come modi di fare universali, simboleggiati e forniti di sanzione sociale. Questo ovviamente vale anche, e forse soprattutto, per la «struttura» in senso marxista, cioè per i rapporti di produzione. La relazione padrone-schiavo, servo-signore, proletario-capitalista, salariati-burocrazia è già un'istituzione e non può sorgere come relazione *sociale* senza istituzionalizzarsi subito.

Nel marxismo, vi è al riguardo un'ambiguità derivante dal fatto che il concetto di istituzione (anche se non si usa questo termine) non è delucidato. Prese in senso stretto, le istituzioni appartengono alla «sovrastruttura», e dovrebbero essere determinate dalla «struttura». Questa concezione è in se stessa insostenibile, come abbiamo tentato di mostrare prima. Per giunta se la si accettasse, si dovrebbero vedere le istituzioni come «forme» subordinate a esprimere un «contenuto» o una sostanza della vita sociale, strutturato già prima di tali istituzioni, diversamente la loro determinazione da parte di quel contenuto non avrebbe senso. Una tale sostanza sarebbe la base o «struttura», che, come dice la parola stessa, è già strutturata. Ma come può esserlo, se non è istituita? Se l'«economia», ad esempio, determina il «diritto», se i rapporti di produzione determinano le forme di proprietà, ciò vuol dire che i rapporti di produzione possono essere colti nella loro articolazione, e in realtà essi sono articolati già «prima» (logicamente e realmente) della loro espressione giuridica. Ma rapporti di produzione articolati su scala sociale (e non il rapporto di Robinson a Venerdì) significano *ipso facto* un reticolo, a un tempo reale e simbolico, esso stesso stabilito e sancito, quindi una istituzione<sup>19</sup>. Le classi esistono già nei rapporti di produzione, che siano o meno riconosciute come tali da quella istituzione «di secondo grado» che è il diritto. — È proprio questo che in passato abbiamo tentato di

mostrare riguardo alla burocrazia e alla proprietà «nazionalizzata» in U.R.S.S.<sup>20</sup>. La relazione burocrazia-proletariato in U.R.S.S. è *istituita* come rapporto di classe, rapporto produttivo-economico-sociale, anche se non è istituita esplicitamente come tale dal punto di vista giuridico (così come, del resto, non lo è mai stato in alcun paese il rapporto borghesia-proletariato in quanto tale). Di conseguenza, il problema del simbolismo istituzionale e della sua autonomia relativa rispetto alle funzioni dell'istituzione appare già sul piano dei rapporti di produzione, ancor più su quello dell'economia in senso stretto, e già a questo livello una concezione semplicemente funzionalista è insostenibile. Non si deve confondere questa analisi con la critica del marxismo elaborata da alcuni neo-kantiani, come Rudolf Stammler, che parte dall'idea della priorità della «forma» della vita sociale (che sarebbe il diritto) rispetto alla sua «materia» (l'economia). Questa critica partecipa della stessa ambiguità della concezione marxista che vuol combattere. L'economia stessa può esistere solo come istituzione, ma questo fatto non implica necessariamente una «forma giuridica» indipendente. Quanto al rapporto tra l'istituzione e la vita sociale che vi si svolge, non può trattarsi d'un rapporto tra forma e materia in senso kantiano, e in ogni caso è escluso che possa esservi una qualche «anteriorità» dell'una sull'altra. Si tratta di *momenti* interni a una struttura, che non è mai rigida, né tantomeno identica da una società all'altra<sup>21</sup>.

Non si può neppur dire, ovviamente, che il simbolismo istituzionale «determini» il contenuto della vita sociale. Vi è qui una relazione specifica, del tutto *sui generis*, che si disconosce e si deforma se la si vuole cogliere come mera causazione o pura concatenazione di senso, come libertà assoluta o determinazione completa, come razionalità trasparente o susseguirsi di fatti bruti.

La società costituisce il suo simbolismo, ma non può farlo in totale libertà. Il simbolismo s'aggancia a ciò che è naturale e a ciò che è storico (a ciò che è già disponibile) e partecipa del razionale. Questo fa emergere concatenazioni di significanti, rapporti tra significanti e significati, connessioni e conseguenze che non erano né volute né previste. Perciò il simbolismo non è né scelto liberamente né propriamente imposto alla società considerata, né semplice strumento neutro e trasparente, né opacità impenetrabile e avversità irriducibile, né padrone della società né docile schiavo

della funzionalità e neppure mezzo di partecipazione diretta e completa a un ordine razionale. Il simbolismo determina molti aspetti della vita sociale (e non solo quelli che si supponeva dovesse determinare) e nello stesso tempo è pieno di interstizi e gradi di libertà.

Le caratteristiche del simbolismo or ora delineate indicano quale sia il *problema* sollevato costantemente dalla natura simbolica delle istituzioni sociali: ma non si tratta d'un problema insolubile, e quelle caratteristiche non bastano da sole a render conto dell'autonomizzazione delle istituzioni rispetto alla società. Ogni volta che si incontra nella storia umana un'autonomizzazione del simbolismo, non si tratta mai d'un fatto ultimo, ed è perciò impossibile spiegarne la comparsa senza ulteriori riferimenti. Vi è un uso immediato del simbolico in virtù del quale il soggetto può risultarne dominato, ma esiste anche la possibilità d'un suo uso lucido e riflesso. Anche se quest'ultimo non può mai essere garantito a priori (non si può costruire un linguaggio, e neanche un algoritmo, al cui interno l'errore sia «meccanicamente» impossibile), un tale uso tuttavia esiste, e la sua esistenza mostra la via e la praticabilità d'un diverso rapporto al simbolico in cui quest'ultimo non sia più autonomizzato e riesca ad adeguarsi al proprio contenuto. Un conto è dire che non si può scegliere un linguaggio in assoluta libertà e che ogni linguaggio sconfina nell'ambito di ciò che «si deve dire»; un altro conto è credere che si sia dominati fatalmente dal linguaggio e che si possa solo dire ciò che il linguaggio ci fa dire. Non potremo mai uscire dal linguaggio, ma la nostra mobilità nel linguaggio non ha limiti e ci consente di mettere tutto in discussione, compreso lo stesso linguaggio e il nostro rapporto con esso. Non diversamente vanno le cose nel caso del simbolismo istituzionale, tranne ovviamente il fatto che in esso il grado di complessità è molto più elevato. Nulla di quanto costituisce lo specifico del simbolico impone ineluttabilmente l'asservimento della vita sociale a un simbolismo autonomizzato delle istituzioni; non vi è nulla, all'interno del simbolismo istituzionale, che ne impedisca un uso lucido da parte della società (ma ribadiamo ancora una volta come non sia possibile concepire istituzioni che impediscano «per ipotesi» o «automaticamente» l'asservimento della società al proprio simbolismo). Nel nostro orizzonte culturale greco-occidentale, esiste, proprio a questo proposito, un movimento storico reale di conquista progressiva del simbolismo, sia nei riguardi del

linguaggio sia nei riguardi delle istituzioni<sup>22</sup>. Anche i governi capitalisti hanno finalmente imparato a servirsi abbastanza correttamente, per certi aspetti, del «linguaggio» e del simbolismo economico, a dire quel che vogliono dire attraverso il credito, il fisco, e così via (il *contenuto* di ciò che dicono è ovviamente un'altra cosa). Ciò non implica certo che qualsiasi contenuto sia esprimibile con qualsiasi linguaggio; il pensiero musicale del *Tristano* non poteva esser detto nel linguaggio del *Clavicembalo ben temperato*, la dimostrazione di un teorema matematico anche semplice non è possibile in linguaggio quotidiano. Una nuova società creerà certamente un nuovo simbolismo istituzionale e il simbolismo istituzionale d'una società autonoma avrà ben pochi rapporti con quanto abbiamo conosciuto fino ad oggi.

Il dominio del simbolismo delle istituzioni (astruendo per ora dal suo «appesantimento» materiale: dalle classi, dalle armi, dagli oggetti, e così via) non porrebbe, dunque, problemi molto diversi da quelli posti dal dominio del linguaggio, se non vi fosse nessun altro elemento. Un simbolismo è dominabile fino al punto in cui, in ultima analisi, rimanda a qualcosa che *non* appartiene al simbolico. Ciò che supera il semplice «progresso nella razionalità»; ciò che permette al simbolismo istituzionale non già di deviare in modo passeggero, per poi esser subito riaffermato (come è già in grado di fare il discorso lucido), ma di autonomizzarsi; ciò che, da ultimo, gli fornisce il suo essenziale supplemento di determinazione e di specificazione, non dipende più dal simbolico.

### 3. Il simbolico e l'immaginario

Le determinazioni del simbolico finora descritte non ne esauriscono la sostanza. Vi è ancora una componente essenziale, e, per il nostro discorso, decisiva: è la componente immaginaria di ogni simbolo e di ogni simbolismo, a qualsiasi livello si situino. Ricordiamo il senso corrente del termine immaginario, che per il momento ci basterà: parliamo di immaginario quando vogliamo parlare di qualcosa di «inventato», sia che si tratti di un'invenzione «assoluta» («una storia immaginata di sana pianta»), sia che si tratti di uno slittamento, di uno spostamento di senso, in cui simboli

già disponibili vengono investiti di significati diversi dai loro significati «normali» o canonici («Che ti vai a immaginare!», dice la donna al compagno che recrimina per un sorriso che lei ha scambiato con un altro). Nei due casi, resta inteso che l'immaginario si separa dal reale, sia che pretenda di mettersi al suo posto (come la bugia) sia che non lo pretenda (come il romanzo).

Per delucidare i rapporti profondi e oscuri tra il simbolismo e l'immaginario, giova innanzitutto riflettere al fatto che l'immaginario deve utilizzare il simbolico, non solo per «esprimersi», e questo è ovvio, ma anche per «esistere», per uscire da ciò che è meramente virtuale. Il delirio più elaborato nonché la fantasticheria più segreta e più vaga sono fatti di «immagini», ma queste «immagini» stanno a rappresentare qualcosa di diverso da se stesse, e quindi hanno una funzione simbolica. Ma vale anche l'inverso, e il simbolismo presuppone la capacità immaginaria, cioè la capacità di vedere in una cosa ciò che quella cosa non è, di vederla diversa da ciò che è. Tuttavia, nella misura in cui l'immaginario in fin dei conti coincide con la facoltà originaria di porre o darsi, in forma di rappresentazione, una cosa e una relazione che non sono (che non sono attualmente date alla percezione, o che non lo sono mai state), parleremo di un immaginario ultimo o radicale, in quanto radice comune dell'immaginario effettivo e del simbolico<sup>23</sup>. Si tratta, in fin dei conti, della capacità elementare e irriducibile di evocare un'immagine<sup>24</sup>.

L'influsso decisivo dell'immaginario sul simbolico può essere compreso a partire dalla considerazione seguente: il simbolismo suppone la capacità di porre tra due termini un nesso permanente in modo che l'uno «rappresenti» l'altro. Ma è solo in tappe assai avanzate del pensiero razionale lucido che questi tre elementi (il significante, il significato e il loro nesso *sui generis*) si mantengono al tempo stesso uniti e distinti, in una relazione insieme stabile e flessibile. Altrimenti, la relazione simbolica (il cui uso «proprio» suppone la funzione immaginaria e il dominio di essa da parte della funzione razionale) torna o meglio resta per tutto il tempo al punto in cui è sorta, cioè al nesso rigido (per lo più in forma d'identificazione, partecipazione o causazione) tra *significante e significato, simbolo e cosa, cioè nell'ambito dell'immaginario effettivo*.

Se abbiamo detto che il simbolico presuppone l'immaginario



radicale e vi si appoggia, ciò non significa che il simbolico, globalmente, non sia altro nel suo contenuto che immaginario effettivo. Il simbolico comporta, quasi sempre, una componente «razionale-reale»: una componente che rappresenta il reale o che è indispensabile per pensarlo o per agire in esso. Ma questa componente è inestricabilmente intrecciata con la componente immaginaria effettiva, e questo pone, sia alla teoria della storia sia alla politica, un problema essenziale.

È scritto nel libro dei *Numeri* (XV, 32-36) che gli ebrei, avendo scoperto un uomo che lavorava di sabato, il che era proibito dalla Legge, lo portarono da Mosè. La Legge non aveva stabilito nessuna pena per la trasgressione, ma il Signore apparve a Mosè e richiese che l'uomo fosse lapidato, e così fu.

È difficile non essere colpiti in questo caso – come d'altronde accade assai spesso quando si percorre la Legge mosaica – dal carattere smisurato della pena, dall'assenza di legame necessario tra il fatto (la trasgressione) e la conseguenza (il contenuto della pena). La lapidazione non costituisce il solo mezzo per indurre il popolo a rispettare il sabato, l'istituzione (la pena) va ben oltre le esigenze d'una concatenazione razionale di cause ed effetti, di mezzi e fini. Se la ragione è, come diceva Hegel, l'operazione conforme a un fine, il Signore si è mostrato, in questo caso, ragionevole? Ricordiamoci che il Signore stesso è immaginario. Dietro la Legge, che è «reale», che è un'istituzione sociale effettiva, c'è il Signore immaginario, sua fonte e sanzione ultima. L'esistenza immaginaria del Signore è ragionevole? Si dirà che in una determinata tappa dell'evoluzione delle società umane, l'istituzione di un immaginario investito d'una realtà maggiore di quella dello stesso reale – Dio, e più in generale un immaginario religioso – è «conforme agli scopi» della società, scaturisce da condizioni reali e vi svolge una funzione fondamentale. Ci si sforzerà di mostrare, in una prospettiva marxista o freudiana (che, in questo caso, non solo non si escludono, ma si completano), che quella società produce necessariamente quell'immaginario, quell'«illusione» come diceva Freud parlando della religione, di cui ha bisogno per il suo funzionamento. Tali interpretazioni sono preziose e vere, ma trovano il loro limite nelle seguenti domande: perché è nell'*immaginario* che una società deve cercare il complemento necessario al suo ordine? Perché nel cuore di questo immaginario e attraverso

tutte le sue espressioni si trova sempre un qualcosa d'irriducibile al funzionale? Un qualcosa che è come un investimento primordiale del mondo e di se stessa da parte della società grazie a un senso che non è «dettato» da fattori reali in quanto è proprio questo senso che conferisce a tali fattori la loro importanza e questo o quel posto nell'universo che la società si costituisce? Questo senso si riconosce sia nel contenuto sia nello stile della vita sociale e non si discosta molto da ciò che Hegel definiva «spirito d'un popolo». Perché, fra tutte le tribù di pastori che hanno vagabondato, nel secondo millennio prima della nostra era, nel deserto fra Tebe e Babilonia, una sola ha scelto di spedire in Cielo un Padre innominabile, severo e vendicativo, di farne l'unico creatore e il fondamento della Legge e d'introdurre così il monoteismo nella storia? E perché, fra tutti i popoli che hanno fondato città nel bacino del Mediterraneo, uno solo ha deciso che c'è una legge impersonale che si impone anche agli Dei, l'ha posta come consustanziale al discorso coerente e ha voluto fondare su questo Logos i rapporti tra gli uomini, inventando così, in un colpo solo, filosofia e democrazia? Come è possibile che, tremila anni dopo, subiamo ancora le conseguenze di quanto hanno potuto immaginare ebrei e greci? Perché è come questo immaginario, una volta posto, comporta conseguenze proprie, che oltrepassano i suoi «motivi» funzionali e a volte addirittura li avversano; conseguenze che sussistono ancora molto tempo dopo le circostanze che han fatto nascere quell'immaginario e che in definitiva inducono a individuare un fattore autonomizzato della vita sociale?

Prendiamo l'istituzione della religione mosaica, che, come tutte le altre religioni, è basata su un immaginario. In quanto religione, deve instaurare dei riti; in quanto istituzione, deve circondarsi di sanzioni. Ma non potrebbe esistere né come religione, né come istituzione, se, attorno a un immaginario centrale, non incominciasse a proliferare un *immaginario secondo*. Dio ha creato il mondo in sette giorni (sei più uno). Perché proprio *sette*? Si può interpretare il numero sette alla maniera freudiana; si potrebbe eventualmente anche rimandare a fatti o costumi in qualche modo connessi alla produzione. In ogni caso, una simile determinazione terrestre (forse «reale», ma forse già immaginaria), una volta esportata in cielo, ritorna in terra sotto forma di sacralizzazione della *settimana*. Il settimo giorno diventa ora il giorno dell'adorazione di

Dio e del riposo obbligatorio. Cominciano a derivarne innumerevoli conseguenze. La prima è stata la lapidazione di quel poveretto che raccoglieva rami nel deserto il giorno del Signore. Tra le più recenti, menzioniamo a caso il livello del tasso del plusvalore<sup>25</sup>, la curva della frequenza dei coiti nelle società cristiane (che presenta il punto più alto ogni sette giorni) e la noia mortale delle domeniche inglesi.

Facciamo un altro esempio. Prendiamo le cerimonie di «passaggio», di «confermazione», di «iniziazione», che contrassegnano l'entrata di una generazione di adolescenti nell'età adulta; cerimonie che hanno un ruolo così importante nella vita di tutte le società arcaiche e di cui permangono resti non trascurabili nelle società moderne. Nei vari contesti dati, tali cerimonie mettono in luce un'importante componente funzional-economica, e sono intrecciate in mille modi con la «logica» della vita della società considerata (ovviamente si tratta di una «logica» in buona parte non cosciente). È necessario che l'accesso di una serie di individui alla pienezza dei loro diritti abbia un carattere pubblico e solenne: è, cioè, necessario che, come direbbe un funzionalista prosaico, in mancanza di anagrafe, abbia comunque luogo una qualche «certificazione» di questa tappa cruciale della maturazione dell'adolescente, e che essa venga contrassegnata nella sua psiche da una festa e da una prova. Ma attorno a questo nucleo centrale, si sarebbe quasi tentati di dire, come per le ostriche perlifere, attorno a questa impurità, si cristallizza una sedimentazione innumerevole di regole, atti, riti, simboli, insomma di componenti piene di elementi magici e più in generale immaginari, la cui giustificazione rispetto al nucleo funzionale è via via sempre più mediata, fino a scomparire del tutto. Gli adolescenti devono digiunare un certo numero di giorni, o mangiare solo un determinato tipo di cibo, preparato da una precisa categoria di donne, subire questa o quella prova, dormire in quella tal capanna oppure non dormire affatto per un certo numero di notti, portare determinati ornamenti ed emblemi, e via scorrendo.

L'etnologo, coadiuvato da considerazioni marxiste, freudiane o di altri tipo, tenterà ogni volta di fornire un'interpretazione della cerimonia in tutti i suoi elementi. E fa bene – se lo fa bene. È però subito evidente che non si può interpretare la cerimonia riducendola immediatamente al suo aspetto funzionale (così come non si

è interpretata una nevrosi dicendo che è in relazione con la vita sessuale del soggetto). La funzione è quasi ovunque la stessa, e perciò è incapace da sola di spiegare l'inverosimile proliferazione di dettagli e complicazioni quasi sempre diversi. L'interpretazione comporterà una serie di riduzioni *indirette* ad altre componenti, in cui si troverà nuovamente un elemento funzionale e altro (ad esempio la composizione del pasto degli adolescenti o la categoria delle donne che lo prepareranno saranno legate alla struttura dei clan o al modello alimentare della tribù, che saranno a loro volta riportati ad elementi «reali», ma anche a fenomeni totemici, a tabù che colpiscono tali alimenti, e così via). Queste riduzioni successive trovano presto o tardi il loro limite in due aspetti: gli elementi ultimi sono simboli la cui costituzione è inseparabile e non isolabile dall'immaginario; le successive sintesi di questi elementi, le «totalità parziali» di cui son fatte la vita e la struttura di una società, le «figure» in cui essa diventa osservabile (per esempio, i clan, le cerimonie, i momenti religiosi, le forme del rapporto di autorità) possiedono a loro volta un senso indivisibile, che sembra scaturire da un'operazione originaria che l'ha posto in un colpo solo. E questo senso, divenuto ormai attivo in quanto tale, si colloca a un livello diverso da qualsiasi determinazione funzionale.

Questa doppia azione è osservabile più facilmente nelle culture più «integrate», qualunque sia il modo di questa integrazione. Essa è percettibile nel totemismo, ove un simbolo «elementare» è al tempo stesso principio organizzativo del mondo e fondamento dell'esistenza della tribù. È visibile nella cultura greca, in cui la religione (inseparabile dalla città e dall'organizzazione socio-politica) ricopre con i suoi simboli ogni elemento della natura e delle attività umane e simultaneamente conferisce un senso globale all'universo e al luogo che vi occupano gli uomini<sup>26</sup>. Appare anche nella società capitalista occidentale in cui, come vedremo, il «disincanto del mondo» e la distruzione delle forme precedenti dell'immaginario sono paradossalmente connessi alla costruzione d'un nuovo immaginario imperniato sullo «pseudo-razionale» e fondato ad un tempo sugli «elementi ultimi» del mondo e sulla sua organizzazione totale.

Quello che stiamo dicendo riguarda ciò che si può chiamare l'immaginario centrale di ogni cultura e che si colloca sul piano dei simboli elementari o di un senso globale. Esiste poi, ovvia-

mente, quel che si può chiamare l'immaginario periferico, ugualmente importante nei suoi effetti reali, ma di cui in questa sede non ci occuperemo. Diciamo solo che corrisponde a una seconda o ennesima elaborazione immaginaria dei simboli, a strati successivi di sedimentazione. Un'icona è un oggetto simbolico di un immaginario, ma è un oggetto che viene investito di un'altra significazione immaginaria quando i fedeli ne grattano la pittura per succhiarla come farmaco. Una bandiera è un simbolo con funzioni razionali, segno di riconoscimento e di unione, che diventa rapidamente ciò per cui ci si può e ci si deve uccidere, ciò che provoca brividi alla colonna vertebrale dei patrioti che guardano passare la sfilata militare.

La concezione moderna dell'istituzione, che ne riduce la significazione all'elemento funzionale, è solo parzialmente corretta. Se si presenta come *la* verità sul problema dell'istituzione, non fa altro che proiettare sull'insieme della storia un'idea ricavata, non già dalla realtà effettiva delle istituzioni del mondo capitalista occidentale (le quali sono sempre state e sono anche ora, malgrado l'enorme movimento di «razionalizzazione», solo parzialmente funzionali), ma da ciò che questo mondo *vorrebbe* che tali istituzioni fossero. Concezioni ancor più recenti, per le quali le istituzioni si ridurrebbero *unicamente* al simbolico (identificato al razionale), rappresentano anch'esse una verità parziale, e la loro generalizzazione contiene a sua volta una proiezione.

Erano molto più vere, con tutte le loro implicazioni mitiche, le concezioni antiche sull'origine «divina» delle istituzioni. Quanto Sofocle<sup>27</sup> parlava di leggi divine, più imperiose e durature di quelle fatte dagli uomini (e, non a caso, si tratta della proibizione dell'incesto violata da Edipo), individuava una fonte dell'istituzione oltre la coscienza lucida degli uomini quali legislatori. È questa stessa verità che sottende il mito della Legge data a Mosè da Dio: da un *pater absconditus*, da un invisibile innominabile. Al di là dell'attività cosciente di istituzionalizzazione, le istituzioni hanno trovato la propria fonte nell'*immaginario sociale*. Questo immaginario deve incrociarsi col simbolico, altrimenti la società non avrebbe potuto «raccolgersi», e con l'economico-funzionale, altrimenti essa non avrebbe potuto sopravvivere. Questo immaginario può mettersi, anzi si mette necessariamente, anche al loro servizio: vi è, certo, una *funzione* dell'immaginario dell'istituzione,

benché anche in questo caso vada osservato che l'effetto dell'immaginario *supera* la sua funzione. L'immaginario non è «istanza ultima» (cosa che, peraltro, non c'interessa affatto cercare), ma in sua assenza tanto la determinazione del simbolico come quella del funzionale – sia la specificità e l'unità del primo, sia l'orientamento e la finalità del secondo – restano incompleti e in definitiva incomprensibili.

#### 4. *L'alienazione e l'immaginario*

L'istituzione è un reticolo simbolico, sancito socialmente, nel quale si combinano in proporzioni e in relazioni variabili una componente funzionale e una componente immaginaria. L'alienazione è l'autonomizzazione e la dominazione del momento immaginario entro l'istituzione, che comporta l'autonomizzazione e la dominazione dell'istituzione rispetto alla società. Questa autonomizzazione dell'istituzione s'esprime e s'incarna nella materialità della vita sociale, ma inoltre suppone sempre anche che la società viva i rapporti con le sue istituzioni nella forma dell'immaginario, cioè che non riconosca l'immaginario delle istituzioni come suo prodotto.

Questo Marx lo sapeva. Marx sapeva che «nella vita dei greci l'Apollon di Delfi era una potenza reale fra tutte le altre». Quando parlava di feticismo delle merci, e ne mostrava l'importanza per il funzionamento effettivo dell'economia capitalista, è evidente che oltrepassava un punto di vista puramente economico e riconosceva il ruolo dell'immaginario<sup>28</sup>. Quando sottolineava il peso del ricordo delle generazioni passate nella coscienza dei vivi, indicava ancora quel modo particolare dell'immaginario che è il passato vissuto come presente, i fantasmi che possono essere più potenti degli uomini in carne ed ossa, il morto che afferra il vivo, secondo un'espressione a lui cara. E quando Lukács dice, in un altro contesto, riprendendo Engels, che la coscienza mistificata dei capitalisti è la condizione del funzionamento adeguato dell'economia capitalista, cioè che le leggi non possono realizzarsi se non «utilizzando» le illusioni degli individui, ritrova ancora in un immaginario specifico una delle condizioni della funzionalità.

Ma questo ruolo dell'immaginario era considerato da Marx un ruolo limitato, proprio in quanto ruolo funzionale, elemento «non

economico» nella catena «economica». Questo deriva dal fatto che Marx pensava di poterlo ridurre a una deficienza provvisoria (provvisorietà che va dalla preistoria al comunismo) della storia, deficienza di tipo economico, connessa alla non-maturità tecnica dell'umanità. Marx era pronto a riconoscere la potenza delle creazioni immaginarie dell'uomo – sovrannaturali o sociali – ma quella potenza era per lui soltanto il riflesso della sua impotenza reale. Sarebbe cosa schematica e banale dire che per Marx l'alienazione non era che un altro nome della penuria, ma in fin dei conti è vero che nella sua concezione della storia, come viene formulata nelle opere della maturità, la penuria è la condizione necessaria e sufficiente dell'alienazione<sup>29</sup>.

Quanto a noi, non possiamo accettare questa concezione per i motivi che abbiamo esposti altrove<sup>30</sup>: in breve, perché non si può definire un livello di sviluppo tecnico o di abbondanza economica sulla cui base la divisione in classi o l'alienazione perderebbero la loro «ragion d'essere», perché l'abbondanza accessibile tecnicamente è già oggi socialmente ostacolata e perché i «bisogni», muovendo dai quali soltanto uno stato di penuria può esser definito, non hanno nulla di stabile ma esprimono uno stato sociale-storico<sup>31</sup>. Ma, soprattutto, perché questa concezione disconosce interamente il ruolo dell'immaginario, vale a dire che esso sta alla base sia dell'alienazione sia della creazione nella storia.

Infatti tanto la creazione quanto l'alienazione presuppongono la capacità di darsi ciò che non esiste (ciò che non è dato nella percezione e neanche nell'insieme di concatenazioni simboliche del pensiero razionale già costituito). E non si può distinguere l'immaginario che è all'opera nella creazione dall'immaginario «puro e semplice», sostenendo che l'immaginario creativo è «in anticipo» sul reale che poi lo «convaliderà». Infatti, in tal caso, bisognerebbe prima spiegare come una simile «anticipazione» potrebbe aver luogo senza immaginario e che cosa impedirebbe sempre a quest'ultimo d'ingannarsi. Va poi aggiunto che la creazione non è essenzialmente «scoperta» di qualcosa, bensì costituzione del nuovo: l'arte non scopre, ma costituisce; e il rapporto col reale di quel che l'arte costituisce, rapporto molto complesso, non è in nessun caso un rapporto di verifica. Neanche sul piano sociale, che è adesso il tema che più ci interessa, l'insorgenza di nuove istituzioni e di nuovi modi di vivere è una «scoperta»: si tratta, invece,

d'una costituzione attiva. Gli ateniesi non hanno trovato la democrazia tra gli altri fiori selvaggi che crescevano sulla Pnice, né gli operai parigini hanno dissotterrato la Comune scavando sotto i boulevards. Non hanno neanche «scoperto» queste istituzioni nel cielo delle idee, dopo un esame di tutte le forme di governo che vi si trovano eternamente esposte e ben sistemate nelle vetrine. Hanno inventato qualcosa, che senza dubbio s'è rivelato vitale nelle circostanze date, ma che, dopo di allora, le ha anche essenzialmente modificate, e che peraltro, dopo venticinque secoli o cent'anni, continua a esser «presente» nella storia. Questa «verifica» non ha nulla a che vedere con la verifica, effettuata dalla circumnavigazione di Magellano, dell'idea che la Terra è rotonda, idea che a sua volta si dà all'inizio qualcosa che non si trova nella percezione, ma che si riferisce a un reale *già costituito*<sup>32</sup>.

Perciò, quando si afferma, che l'immaginario svolge un ruolo all'interno dell'istituzione sol perché vi sono dei problemi «reali» che gli uomini non riescono a risolvere, si dimentica, da una parte, che gli uomini riescono a risolvere questi problemi reali unicamente *perché* sono capaci di immaginario, e, d'altra parte, che tali problemi reali non possono costituirsi come *quei* problemi determinati che tale epoca o tale società si fissa il compito di risolvere, se non in funzione d'un immaginario centrale nell'epoca o nella società in questione. Ciò non vuol dire che tali problemi siano inventati di sana pianta, che emergano a partire dal nulla o nel vuoto. Ma ciò che, per ogni società, costituisce problema in generale (o emerge come tale a un livello dato di specificazione e di concretizzazione) è inseparabile dalla sua maniera d'essere in generale, dal preciso senso problematico con cui essa investe il mondo e vi si colloca, senso che come tale non è né vero né falso, né verificabile né falsificabile in riferimento a problemi «veri» e alla loro «vera» soluzione, eccetto che in una accezione ben specifica, su cui ritorneremo.

Prendiamo la storia di un individuo: che senso ha dire che le sue formazioni immaginarie acquistano importanza e svolgono un ruolo solo in quanto alcuni fattori «reali» – la repressione delle pulsioni, un trauma – avevano già creato un conflitto? L'immaginario agisce su un terreno dove vi è repressione delle pulsioni e sulla base di uno o più traumi; ma la repressione delle pulsioni c'è sempre stata, e che cosa costituisce un trauma? Al di fuori dei casi



limite, un avvenimento non è traumatico se non perché è «vissuto come tale» dall'individuo, e questa frase in realtà vuol dire: perché l'individuo gli attribuisce un dato significato che non è il suo significato «canonico» o che in ogni caso non si impone come tale necessariamente<sup>33</sup>.

Allo stesso titolo, l'idea che le formazioni immaginarie d'una qualunque società «si costruiscano un regno indipendente sulle nuvole» poiché la società in questione non arriva a risolvere «nella realtà» i suoi problemi, è vera solo su un piano derivato e secondario, ma non originariamente. Infatti quest'idea avrebbe senso solo se si potesse dire quale sia *il* problema della società, che finora quest'ultima è stata incapace di risolvere. Sennonché, la risposta a questa domanda è impossibile, non già perché le nostre indagini non siano abbastanza progredite o il nostro sapere sia relativo, ma perché la domanda non ha senso. Non esiste *il* problema della società. Non vi è un «qualcosa» che gli uomini vogliono profondamente, e che fino a oggi non hanno potuto avere perché la tecnica era insufficiente o magari perché la società restava divisa in classi. Gli uomini sono stati, individualmente e collettivamente, quel volere, quel bisogno, quel fare che si è di volta in volta dato un oggetto diverso e con ciò un'altra «definizione» di se stesso.

Dire che l'immaginario non emerge – o non ha un ruolo – se non in quanto l'uomo è incapace di risolvere il suo problema reale, suppone che si sappia e si possa dire quale sia – dovunque e sempre – questo problema reale, e che esso sia stato, sia e sarà dovunque e sempre lo stesso (poiché se tale problema cambia, si è obbligati a chiedersi per quale ragione, e così si ritorna alla questione precedente). Questo suppone che si sappia e si possa dire che cosa è l'umanità, che cosa *vuole* e verso che cosa *tende*, come lo diciamo (o crediamo di poterlo dire) nel caso degli oggetti.

A questa domanda, i marxisti forniscono sempre una doppia risposta, una risposta contraddittoria, di cui nessuna «dialettica» può nascondere la confusione e, al limite, la malafede:

L'umanità ha fame.

L'umanità vuole la libertà, non la libertà dalla fame, ma la libertà e basta, che – ne converranno gli stessi marxisti – non ha né può avere un «oggetto» determinato in generale.

L'umanità ha fame, questo è certo. Ma di che cosa ha fame, e

come? La metà dei suoi membri ha ancora fame in senso letterale, e questa fame è, senza alcun dubbio, necessario soddisfarla. Ma l'umanità ha fame solo di cibo? In tal caso, che cosa la distinguirebbe dalle spugne e dai coralli? Per quale motivo questa fame, una volta soddisfatta, lascia sempre apparire altri problemi, altre richieste? Perché la vita dei ceti sociali che in ogni epoca hanno potuto soddisfare la propria fame, o la vita di intere società che possono farlo oggi, non è divenuta libera, senza per questo tornare a esser vegetale? Perché la sazietà, la sicurezza e la popolazione a volontà nelle società scandinave ma anche sempre di più in tutte le società capitaliste avanzate (un miliardo di individui [1965]) non ha fatto sorgere individui e collettività autonomi? Qual è il *bisogno* che questi popoli non possono soddisfare? Se si dice che questo bisogno è mantenuto costantemente insoddisfatto dal progresso tecnico, il quale fa nascere sempre nuovi oggetti, o dall'esistenza di ceti privilegiati che mettono sotto gli occhi di tutti tanti altri modi di soddisfarlo, si sarà ammesso proprio quel che vogliamo dire, e cioè che quel bisogno non porta in sé la definizione d'un oggetto che potrebbe colmarlo, diversamente dal bisogno di respirare che trova il proprio oggetto nell'aria atmosferica. Infatti quel bisogno nasce storicamente. Nessun bisogno definito è *il* bisogno dell'umanità. L'umanità ha avuto ed ha fame di cibo ma ha avuto anche fame di abiti e poi di abiti diversi da quelli dell'anno precedente, ha avuto fame di automobili e televisori, di potere e sanità, di ascetismo e dissolutezza, ha avuto fame di mistica e fame di sapere razionale, ha avuto fame d'amore e di fraternità ma anche fame dei suoi cadaveri, fame di feste e di tragedie, ed ora pare che cominci ad aver fame di Luna e di pianeti. È necessaria una buona dose di cretinismo per sostenere che l'umanità si sia inventati tutti questi modi di aver fame perché non riusciva a mangiare e a far l'amore abbastanza.

L'uomo non è *questo o quel* determinato bisogno che già implica il suo «oggetto» complementare, come una serratura ha la sua chiave (da ritrovare o da rifare). L'uomo non può esistere se non definendosi ogni volta come un insieme di bisogni e di oggetti corrispondenti, ma supera sempre queste definizioni, e le supera (non solo in una permanente potenzialità, ma nell'effettualità del movimento storico) perché esse scaturiscono dal fatto che è lui a inventarle (non certo arbitrariamente, giacché vi sono sempre i limiti

imposti dalla natura, dal minimo di coerenza che esige la razionalità, e dalla storia precedente). Insomma l'uomo supera quelle definizioni perché è lui stesso che le *fa* col suo fare e col suo far-si, e infine perché nessuna definizione razionale, naturale o storica permette di fissarle una volta per tutte. «L'uomo non è ciò che è, ed è ciò che non è», diceva già Hegel.

## 5. *Le significazioni immaginarie sociali*

S'è visto che non è possibile comprendere le istituzioni, e ancor meno l'insieme della vita sociale, come un sistema semplicemente funzionale, che integri una serie di dispositivi asserviti al soddisfacimento dei bisogni della società, poiché ogni interpretazione di questo tipo solleva subito la domanda: funzionale rispetto a che cosa ed a quale scopo? E tale domanda non riceve risposta all'interno di una prospettiva funzionalista<sup>34</sup>. Le istituzioni sono certamente funzionali visto che devono necessariamente assicurare la sopravvivenza della società considerata<sup>35</sup>. Ma la cosiddetta «sopravvivenza» ha un contenuto completamente differente secondo il tipo di società che si considera; e al di là di questo aspetto, le istituzioni sono «funzionali» rispetto a fini che non attengono né alla funzionalità né al suo contrario. Una società teocratica, una società organizzata essenzialmente per permettere a una classe di signori di fare continuamente la guerra, o infine una società come quella del capitalismo moderno che crea a getto continuo nuovi «bisogni» ed esaurisce il suo compito nel soddisfarli, non possono essere né descritte né comprese *nella loro stessa funzionalità* senza metterle in relazione a intenti, orientamenti, catene di significazioni, che non solo sfuggono alla funzionalità, ma a cui la funzionalità si trova in buona parte asservita.

Non è nemmeno possibile comprendere le istituzioni considerandole semplicemente come un reticolo simbolico<sup>36</sup>. Le istituzioni formano un reticolo simbolico, ma questo reticolo, per definizione, rimanda ad altro dal simbolismo. Ogni interpretazione puramente simbolica delle istituzioni solleva subito le seguenti domande: perché *questo* sistema di simboli e non un altro? Quali sono le *significazioni* veicolate dai simboli? A quale sistema di significati rinvia il sistema dei significanti? Perché e come i reticoli simbo-

lici arrivano ad autonomizzarsi? E si comprende subito che le risposte a tali domande sono profondamente collegate.

a) Comprendere, nei limiti del possibile, la «scelta» che una società fa del proprio simbolismo, esige il superamento di considerazioni formali o anche «strutturali». Quando si dice, riguardo al totemismo, che alcune specie animali sono investite totemicamente non perché «buone da mangiare» ma perché «buone da pensare»<sup>37</sup>, si svela senza dubbio una verità importante, che però non deve occultare le domande che vengono dopo: perché tali specie sono «migliori da pensare» di altre? Perché questa coppia di opposizioni è preferita alle innumerevoli altre offerte dalla natura? «Buone da pensare» da parte di chi? quando? come? In breve, quella verità non deve servire a svuotare la questione del contenuto, a eliminare il riferimento alle cose significate. Quando una tribù pone due clan come omologhi alla coppia falco-cornacchia, nasce subito il problema di sapere perché questa coppia è stata scelta tra tutte quelle che avrebbero potuto indicare un differenziarsi all'interno d'una affinità. Ed è chiaro che il problema si pone con molta più insistenza nel caso delle società storiche<sup>38</sup>.

b) Comprendere, e anche semplicemente cogliere, il simbolismo di una società significa cogliere le significazioni che contiene. Tali significazioni sembrano esclusivamente veicolate da strutture significanti, il che però non vuol dire che vi si riducano, né che ne derivino in modo univoco, né infine che ne siano determinate. Quando, a proposito di un mito come quello di Edipo, si evidenzia una struttura che consiste in due coppie di opposizioni<sup>39</sup>, probabilmente si indica una condizione necessaria (come le opposizioni fonematiche nella lingua) perché un qualcosa *sia detto*. Ma che cos'è che viene detto? Forse una cosa qualsiasi, cioè il niente? Il punto veramente decisivo è che, in questo caso, quella struttura, quell'organizzazione stratificata di significanti e significati particolari, trasmetta alla fine una significazione complessiva o un senso articolato – il divieto e la sanzione dell'incesto – e con ciò la costituzione del mondo umano come ordine di coesistenza in cui l'altro non è semplice oggetto del mio desiderio, ma esiste di per se stesso ed ha con un terzo dei rapporti a cui mi è vietato accedere. Quando inoltre un'analisi strutturale riduce tutto un insieme di miti arcaici all'intenzione di significare, attraverso l'opposizione tra il crudo e il cotto, il passaggio dalla natura alla cul-

tura<sup>40</sup>, non è forse chiaro che il contenuto che in tal modo viene significato possiede un senso fondamentale: la questione e l'ossessione delle origini, in quanto forma e parte dell'ossessione dell'identità, cioè dell'essere stesso del gruppo che se la pone? Se questa analisi è vera, significa che gli uomini si pongono la domanda «che cos'è il mondo umano?» e vi rispondono con un *mito*: il mondo umano è quello che fa subire una trasformazione agli elementi naturali (quello in cui si fanno cuocere gli alimenti). Si tratta in fin dei conti di una risposta razionale data nell'immaginario attraverso mezzi simbolici. Vi è un senso che non può mai esser dato indipendentemente da *ogni* segno, ma questo senso è diverso dall'opposizione dei segni, e non è legato necessariamente ad *alcuna struttura significante particolare*, poiché è, come diceva Shannon, ciò che non varia quando un messaggio è tradotto da un codice a un altro, e si potrebbe anche aggiungere, ciò che nello stesso codice permette di definire l'identità (sia pure parziale) di messaggi di natura diversa. È impossibile sostenere che il senso è semplicemente ciò che risulta dalla combinazione dei segni<sup>41</sup>. Si potrebbe egualmente dire che la combinazione dei segni risulti dal senso, poiché dopo tutto il mondo non è fatto solo da quelli che interpretano il discorso degli altri; affinché i primi esistano, è necessario dapprima che i secondi abbiano parlato, e parlare è già scegliere dei segni, esitare, correggersi, rettificare i segni già scelti – il tutto in vista d'un senso. Il musicologo strutturalista è una persona infinitamente rispettabile, purché non dimentichi che deve la sua esistenza (dal punto di vista economico, ma anche ontologico) a qualcun altro che, prima di lui, ha percorso la strada contraria, e cioè al musicista creatore che (coscientemente o meno, conta poco) ha posto ed anche scelto queste e non quelle «opposizioni di segni», ha cancellato delle note su uno spartito, ha arricchito o impoverito tale accordo, ha alla fine affidato ai legni quella tal frase precedentemente assegnata agli ottoni, il tutto guidato da una significazione musicale da esprimere (la quale, beninteso, non cessa di essere influenzata, durante la composizione, dai segni disponibili nel codice utilizzato, nel linguaggio musicale che il compositore ha adottato, anche se alla fin fine un grande compositore modifica questo stesso linguaggio e costituisce in blocco i suoi significanti). Ciò è altrettanto vero per il mitologo o per l'antropologo strutturalista, salvo che in questo caso il creatore è una

società intera, e perciò la ricostruzione dei codici è molto più radicale e molto più nascosta; qui insomma la costituzione dei segni in funzione di un senso è una faccenda infinitamente più complessa. Considerare il senso come semplice «risultato» della differenza dei segni, è trasformare le condizioni necessarie della *lettura della storia in condizioni sufficienti della sua esistenza*. E certo, tali condizioni di lettura sono già intrinsecamente condizioni di esistenza, dato che vi è storia solo a causa del fatto che gli uomini comunicano e cooperano in un ambiente simbolico. Ma tale simbolismo è esso stesso *creato*. La storia non esiste se non all'interno del «linguaggio» (ogni tipo di linguaggio), e per suo tramite, ma tale linguaggio, è la storia che se lo dà, che lo costituisce e lo trasforma. Ignorare questo aspetto del problema, equivale a fraintendere completamente la molteplicità dei sistemi simbolici (e quindi istituzionali) e la loro successione, facendone una volta per tutte dei fatti bruti a proposito dei quali non vi sarebbe nulla da dire (e ancor meno da fare); equivale cioè a eliminare la questione storica per eccellenza, la questione della genesi del senso, della produzione di nuovi sistemi di significati e di significanti. E se questo è vero per quanto attiene alla costituzione storica di nuovi sistemi simbolici, è altrettanto vero nel caso dell'utilizzazione di un sistema simbolico già costituito. Anche in questo caso non si può dire né che il senso «risulti» esclusivamente dall'opposizione dei segni, né il contrario, poiché in entrambi i casi si fa appello a relazioni di causalità, o comunque di corrispondenza biunivoca rigorosa, che finiscono per mascherare e annullare la caratteristica più profonda del fenomeno simbolico, e cioè la sua relativa indeterminazione. Sul piano più elementare, questa indeterminazione è già chiaramente indicata dal fenomeno della sovra-determinazione dei simboli (vari significati possono esser attribuiti allo stesso significante), a cui si deve aggiungere il fenomeno inverso, che si potrebbe definire «sovra-simbolizzazione» del senso (lo stesso significato è veicolato da vari significanti; vi è, nello stesso codice, un insieme di messaggi equivalenti, vi sono, in ogni lingua, «tratti redondanti», e via di seguito).

Le tendenze estremiste dello strutturalismo derivano dal suo arrendersi all'«utopia del secolo», che non consiste nel «costruire un sistema di segni su un unico livello di articolazione»<sup>42</sup>, ma nell'*eliminare il senso* (e, in un'altra forma, nell'eliminare l'uomo).

Ed è così che, nella misura in cui non si riesce a identificare il senso a una combinazione di segni (quand'anche soltanto come suo risultato necessario e univoco), lo si riduce a un'interiorità non trasmissibile, a un «certo sapore»<sup>43</sup>. Sembra proprio che non si possa concepire il senso se non nella sua accezione psicologico-affettiva più limitata. Ma il divieto dell'incesto non è un sapore: è una legge, cioè un'istituzione che implica una significazione; è simbolo, mito ed enunciato di una regola che rinvia a un senso che organizza una infinità di atti umani; è ciò che, nell'ambito sterminato del possibile, fa sorgere il muro che separa il lecito e l'illecito, che crea un valore, e riordina tutto l'insieme delle significazioni, dando ad esempio alla consanguineità un contenuto che non possedeva «prima». D'altra parte, la differenza tra natura e cultura non è nemmeno la semplice differenza di sapore tra il crudo e il cotto, ma un mondo di significazioni.

c) Infine, è impossibile eliminare il quesito: come e perché il sistema simbolico delle istituzioni giunge ad autonomizzarsi? Come e perché la struttura istituzionale, appena posta, diventa un fattore a cui la vita effettiva della società è subordinata e quasi asservita? Rispondere che autonomizzarsi è nella natura del simbolismo sarebbe peggio di un'innocente tautologia, in quanto implicherebbe che sia nella natura del soggetto alienarsi nei simboli che usa, il che equivarrebbe ad abolire ogni discorso, dialogo, verità, sostenendo che tutto quel che diciamo è determinato dalla fatalità automatica delle concatenazioni simboliche<sup>44</sup>. In ogni caso, sappiamo che l'autonomizzazione del simbolismo come tale è, nella vita sociale, un fenomeno derivato. Quando la religione si erge di fronte alla società come un elemento autonomizzato, i simboli religiosi hanno indipendenza e valore solo perché incarnano la significazione religiosa: essi brillano di luce riflessa, come dimostra il fatto che la religione può investire nuovi simboli, creare nuovi significanti, impadronirsi di altre regioni per sacralizzarle<sup>45</sup>.

Non è inevitabile cadere nelle trappole del simbolismo per averne riconosciuta l'importanza. Il discorso non è indipendente dal simbolismo, e questo significa ben altro che una semplice «condizione esterna»: in realtà il discorso è impigliato nel simbolismo. Ma questo non vuol dire che gli sia fatalmente asservito. E soprattutto, quel che il discorso prende di mira è qualcosa di diver-

so dal simbolismo: è un *sensò* che può esser percepito, pensato o rappresentato da immagini; e sono le modalità di tale rapporto al senso che ne fanno un discorso o un delirio (il quale, poi, può essere grammaticalmente, sintatticamente e lessicamente impeccabile). La distinzione, che non ci è possibile evitare, tra chi, guardando la torre Eiffel, dice: «Questa è la torre Eiffel», e chi nelle stesse circostanze, esclama: «Toh, ecco la nonna!», non può consistere che nel rapporto del significato del loro discorso con un significato canonico dei termini usati e con un nucleo indipendente da ogni discorso e da ogni simbolizzazione. Il senso è il venire all'espressione di tale nucleo indipendente (che, in questo esempio, è «lo stato di cose reale»).

Diremo quindi che vi sono significazioni relativamente indipendenti dai significanti che le sostengono e che esse hanno un ruolo nella scelta e nell'organizzazione di quei significanti. Queste significazioni possono corrispondere al *percepito*, al *razionale* o all'*immaginario*. Il fatto che, in pratica, fra questi tre poli intercorrano sempre rapporti molto stretti, non deve far perder di vista la specificità di ciascuno.

Si prenda Dio. Quali che siano i punti di appoggio che la rappresentazione di Dio può trovare in ciò che è percepito; quale che sia la sua efficacia razionale come principio di organizzazione del mondo in un certo numero di culture. Dio non è né una significazione del reale, né una significazione del razionale, e non è neppure simbolo di qualche altra cosa. Ci domandiamo allora «che cos'è Dio» – non come concetto teologico, né come idea filosofica – per noi che pensiamo ciò che è Dio per coloro che ci credono. I credenti non possono evocarlo e riferirsi a lui se non attraverso simboli, magari soltanto attraverso il «Nome», ma per loro

e per noi che consideriamo questo fenomeno storico costituito da Dio e da coloro che credono in lui – Dio oltrepassa indefinitamente questo «Nome»: Dio è un'altra cosa, non è né il nome di Dio, né le immagini che un popolo può farsene, né nulla di simile. Trasmesso, indicato da tutti questi simboli, Dio è, in ogni religione, quel che fa di tali simboli dei simboli religiosi: una *significazione* centrale, organizzazione sistematica di significanti e significati, ciò che sostiene l'unità incrociata degli uni e degli altri, ciò che ne permette anche l'estensione, la moltiplicazione, la modifica. E questa significazione, che non significa né qualcosa di per-



cepito (reale) né qualcosa di pensato (razionale), è una significazione immaginaria.

Prendiamo inoltre il fenomeno che Marx ha definito reificazione o più in generale «disumanizzazione» dei membri delle classi sfruttate in alcune fasi storiche: uno schiavo viene visto come *animale parlante*, l'operaio come «ingranaggio della macchina» o semplice merce. Importa poco, in questa sede, che tale assimilazione non giunga mai a realizzarsi totalmente, che la realtà umana degli schiavi o degli operai la metta in discussione, e via dicendo<sup>46</sup>. Dobbiamo interrogarci sulla natura di questa significazione, che – e questo va ribadito – non è un semplice concetto o rappresentazione, ma una significazione operante, con pesanti conseguenze storiche e sociali. Uno schiavo non è un animale, un operaio non è una cosa; ma la reificazione non è né una falsa percezione del reale, né un errore logico; e non se ne può nemmeno fare un «momento dialettico» all'interno della totalità d'un processo storico consistente nell'accadere della verità dell'essenza umana, in cui quest'ultima comincerebbe col negarsi radicalmente per esser poi in grado di realizzarsi in positivo. La reificazione è una significazione immaginaria (inutile sottolineare che l'immaginario sociale, così come lo intendiamo noi, è più reale del «reale»). Dal punto di vista strettamente simbolico, o «linguistico», la reificazione si presenta come uno spostamento del senso, come una combinazione di metafora e di metonimia. Lo schiavo può «essere» un animale solo metaforicamente e questa metafora, come ogni metafora, si basa su una metonimia, in quanto la parte viene presa per il tutto sia nell'animale sia nello schiavo e la pseudo-identità delle proprietà parziali viene estesa alla totalità degli oggetti considerati. Ma questo slittamento di senso – che è, dopo tutto, l'operazione indefinitamente ripetuta del simbolismo –, il fatto che sotto un significante compaia un significato diverso, è semplicemente un modo di descrivere l'accaduto senza render conto né della genesi, né del modo di essere del fenomeno considerato. Quel che è in gioco nella reificazione – nel caso dello schiavismo come nel caso del proletariato – è l'instaurazione di una nuova *significazione operante*, il fatto che una categoria di uomini ne ritenga un'altra praticamente assimilabile ad animali o a cose. Si tratta d'una *creazione immaginaria*, di cui non possono render conto né la realtà, né la razionalità, né le leggi del simbolismo (anche se

questa creazione non può «violare» le leggi del reale, del razionale e del simbolico), e che, per poter esistere, non ha bisogno di essere chiarita nei concetti o nelle rappresentazioni. La creazione immaginaria agisce nella pratica e nel fare della società considerata come senso che organizza il comportamento umano e le relazioni sociali, indipendentemente dalla propria esistenza «per la coscienza» di tale società. Lo schiavo è metaforizzato come animale e l'operaio come merce nella pratica sociale reale molto prima dei giuristi romani, di Aristotele o Marx.

Ciò che rende difficile il problema, ciò che spiega probabilmente perché è stato considerato a lungo solo in modo parziale, e perché ancor oggi, tanto in antropologia che in psicoanalisi, si notano le più grandi difficoltà nel distinguere i registri e l'azione del simbolico e dell'immaginario, non è solo il persistere di pregiudizi «realisti» e «razionalisti» (sia detto tra parentesi, le tendenze più oltranziste dello strutturalismo rappresentano un curioso amalgama di quei pregiudizi) che impediscono di ammettere il ruolo dell'immaginario. Più profondamente, nel caso dell'immaginario – e ciò è decisivo – il significato al quale rimanda il significante è quasi inafferrabile come tale e per definizione il suo «modo di essere» è un modo di non-essere. Nel registro di ciò che è percepito (reale), la differenza tra «esterno» o «interno» oppure l'esistenza fisicamente distinta del significante e del significato sono cose immediatamente evidenti: nessuno confonderà la parola *albero* con un albero reale, le parole *collera* o *tristezza* con gli affetti corrispondenti. Nel registro del razionale, la distinzione non è meno chiara: sappiamo che la parola (il «termine») che designa un concetto è ben altro dal concetto stesso. Ma nel caso dell'immaginario, le cose sono meno semplici. Certo, possiamo anche qui distinguere, in prima istanza, le parole e ciò che esse designano, significanti e significati: *Centauro* è una parola, che rimanda ad un essere immaginario distinto da questa parola, e che si può «definire» mediante parole (assimilandosi ad un pseudo-concetto) o rappresentare mediante immagini (assimilandosi ad un pseudo-percepito)<sup>47</sup>. Ma già questo caso facile e superficiale (il *Centauro* immaginario non è che un montaggio di pezzi staccati da esseri reali) non è esaurito da queste considerazioni, dato che, per la cultura che viveva la realtà mitologica dei Centauri, il loro essere era ben diverso dalla descrizione verbale o dalla rappresentazione scultorea che se ne

poteva fornire. Ma questa a-realtà ultima, come attingerla? Essa si dà, in qualche modo, come le «cose in sé», solo a partire dalle sue conseguenze, dai suoi risultati, dai suoi derivati. Come cogliere Dio, in quanto significazione immaginaria, se non muovendo dagli adombramenti (dalle *Abschattungen*) che proietta sull'agire sociale effettivo dei popoli e tuttavia, nello stesso tempo, come non vedere che, alla stregua della cosa percepita, Dio è condizione di possibilità di una serie inesauribile di tali adombramenti, ma, all'opposto della cosa percepita, non si dà mai «in persona»?

Consideriamo il caso d'un soggetto che vive una scena nell'immaginario, s'abbandona a un sogno a occhi aperti o ripete nella fantasia una scena vissuta. La scena consiste in «immagini» nel senso più ampio del termine, costituite con gli stessi ingredienti dei simboli. Sono forse simboli? Nella coscienza esplicita del soggetto, la risposta è negativa, giacché non stanno lì a rappresentare un'altra cosa ma sono «vissute» per se stesse. E tuttavia questa risposta non esaurisce la questione, giacché quelle immagini possono rappresentare un'altra cosa, per esempio un fantasma inconscio, ed è generalmente così che le vedrà lo psicoanalista. L'immagine, dunque, qui è simbolo, ma di che cosa? Per saperlo, è necessario entrare nei meandri dell'elaborazione simbolica dell'immaginario all'interno dell'inconscio. Che c'è alla fine? Qualcosa che non sta lì a rappresentarne un'altra, che è anzi condizione operante di ogni ulteriore rappresentazione, ma che esiste già essa stessa in forma di rappresentazione: il fantasma fondamentale del soggetto, la sua scena nucleare (non già la «scena primitiva») nella quale esiste quel che costituisce il soggetto nella sua singolarità: il suo schema organizzatore-organizzato, a sua volta rappresentato da immagini. Esistenza che non ha luogo nella simbolizzazione, ma nella presentazione immaginaria che per il soggetto è già significazione incarnata e operante, un iniziale cogliere e costituire fin dal primo momento un sistema relazionale articolato che pone, separa e unisce «interno» ed «esterno», abbozzo di gesto e di percezione, divisione di ruoli archetipici e originaria attribuzione di ruolo al soggetto stesso, posizione di valori e disvalori, fonte d'ogni ulteriore significatività simbolica e origine degli investimenti privilegiati e specifici del soggetto, dimensione al tempo stesso strutturante e strutturata. Sul piano individuale, la produzione di questo fantasma fondamentale deriva da quel che abbiamo chia-

mato l'immaginario radicale (o l'immaginazione radicale); questo stesso fantasma esiste contemporaneamente in forma d'immaginario effettivo (di immaginato) in quanto prima significazione e nucleo di significazioni ulteriori.

Questo fantasma fondamentale, è dubbio che si possa coglierlo direttamente; al massimo lo si potrà ricostruire a partire dalle sue manifestazioni, poiché in realtà esso si presenta come fondamento di possibilità e d'unità di tutto quel che rende la singolarità del soggetto diversa da una singolarità puramente combinatoria, di tutto ciò che nella vita del soggetto supera la sua realtà e la sua storia, condizione indispensabile affinché *si presentino* al soggetto una realtà e una storia.

Quando si tratta della società – che ovviamente non va trasformata in «soggetto», né letteralmente né metaforicamente – una tale difficoltà s'aggrava notevolmente. Infatti, è bensì vero che, a partire dall'immaginario che abbonda immediatamente alla superficie della vita sociale, possiamo facilmente penetrare nel labirinto della simbolizzazione dell'immaginario e, approfondendo l'analisi, arrivare a significazioni che non stanno là *per* rappresentare un'altra cosa, ma sono per così dire le articolazioni ultime che la società in questione ha imposto al mondo, a se stessa e ai propri bisogni, gli schemi organizzatori che fungono da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che questa società può darsi. Ma per loro stessa natura, proprio questi schemi non esistono a loro volta come una rappresentazione che, a furia di analisi, si potrebbe arrivare a toccare con mano. Non si può parlare in questo caso di una «immagine», per quanto vago e impreciso possa essere il senso dato a questo termine. Dio è forse, per ciascun fedele, una «immagine» – magari equivalente a una rappresentazione «precisa» – ma Dio, come significazione sociale immaginaria, non è né la «soma», né la «parte comune», né la «media» di queste immagini, né è invece la condizione di possibilità e ciò che le rende precisamente immagini «di Dio». E il nucleo immaginario del fenomeno sociale che va sotto il nome di reificazione non è «immagine» per nessuno. Le significazioni immaginarie sociali non esistono, a dire il vero, in forma di rappresentazione; sono di altra natura, ed è vano cercare per loro un'analogia negli altri ambiti della nostra esperienza. Rispetto alle significazioni immaginarie individuali, quelle sociali sono infinitamente più vaste di un fantasma incon-

scio (lo schema soggiacente a quel che si designa come l'«immagine del mondo» ebraica, greca o occidentale si estende all'infinito) e non hanno un luogo di esistenza preciso (ammesso che l'inconscio individuale possa esser considerato un luogo d'esistenza preciso). Possono esser colte soltanto in modo derivato e obliquo come lo scarto, al tempo stesso evidente ma impossibile da misurare esattamente, tra un primo termine, la vita e l'organizzazione effettiva di una società, e un altro termine, anch'esso impossibile da definire: questa stessa vita e organizzazione concepite in modo strettamente «funzional-razionale»; oppure come una «deformazione coerente» del sistema dei soggetti, degli oggetti e delle loro relazioni; come la curvatura specifica di ogni spazio sociale; come il cemento invisibile che tiene insieme quell'immenso miscuglio di reale, razionale e simbolico che costituisce ogni società e infine come il principio che sceglie e dà forma ai pezzi e alle parti che vi saranno ammessi. Le significazioni immaginarie sociali – in ogni caso quelle che risultano davvero ultime – non *denotano* nulla, e *connotano* quasi tutto; ed è per questo che sono tanto spesso confuse con i loro simboli, non solo dai popoli che ne sono portatori, ma anche dagli studiosi che le analizzano e che per questo arrivano a considerare che i loro significanti significano se stessi (dato che non rinviano a qualcosa di reale o di razionale che si potrebbe *designare*), e ad attribuire a questi significanti come tali, al simbolismo preso in se stesso, un ruolo ed un'efficacia infinitamente superiori a quelli che di fatto essi certamente posseggono.

Ma non sarà forse possibile una «riduzione» di questo immaginario sociale all'immaginario individuale, il che al tempo stesso fornirebbe un contenuto *denotabile* a questi significanti? Per esempio, non si potrebbe dire che Dio deriva dagli inconsci individuali, e che significa precisamente un elemento fantasmatico essenziale di questi inconsci, cioè il padre immaginario? Tali riduzioni – quella tentata da Freud per la religione, quelle inoltre che si potrebbero tentare per le significazioni immaginarie della nostra cultura – ci sembrano contenere una parte importante di verità senza però esaurire la questione. È incontestabile che una significazione immaginaria debba trovare i suoi punti di appoggio nell'inconscio degli individui: ma questa condizione non è sufficiente, e ci si può anche chiedere legittimamente se sia una condizio-

ne o un risultato. Sotto certi aspetti, soprattutto a noi, uomini d'oggi, sembra che l'individuo e la sua psiche posseggano una «realità» eminente, di cui il sociale risulterebbe sprovvisto. Ma da altri punti di vista, questa concezione è illusoria, l'«individuo è un'astrazione»; il fatto che l'ambito del sociale-storico non si possa mai cogliere come tale, ma solo attraverso i suoi «effetti», non dimostra affatto che esso possieda una realtà inferiore: potrebbe anzi esser vero esattamente il contrario. Il peso d'un corpo traduce una proprietà di questo corpo, ma anche del campo gravitazionale che lo circonda, e quest'ultimo non è percepibile se non attraverso effetti «misti» di quest'ordine: e quel che appartiene «in proprio» al corpo considerato, la sua massa nella concezione classica, non sarebbe, secondo alcune concezioni cosmologiche moderne, una «proprietà» del corpo, ma l'espressione dell'azione su questo corpo di tutti gli altri corpi dell'universo (principio di Mach), in breve, una proprietà di «coesistenza» che sorge a livello dell'insieme. Che nel mondo umano s'incontri un qualcosa che è al tempo stesso di meno e di più d'una «sostanza» – l'individuo, il soggetto, il per-sé – non deve sminuire ai nostri occhi la realtà del «campo». In concreto, pur postulando, come nell'interpretazione freudiana della religione, l'esistenza di un «posto che dev'esser riempito» nell'inconscio individuale, e accettando questo tipo di lettura dei processi che producono la necessità della sublimazione religiosa, resta nondimeno il fatto che l'individuo non può riempire questo posto con proprie produzioni, ma solo utilizzando significanti di cui non dispone liberamente. Ciò che l'individuo può produrre da solo sono fantasmi privati, non istituzioni. Talora una simile congiunzione si realizza, in maniera addirittura localizzabile e databile, nel caso dei fondatori di religioni e di pochi altri «individui eccezionali» il cui fantasma privato riesce a colmare, nel modo necessario e al momento opportuno, il vuoto dell'inconscio altrui, e possiede abbastanza «coerenza» funzionale e razionale per mostrarsi vitale dopo esser stato simboleggiato e sancito, vale a dire istituzionalizzato. Ma tale constatazione non costituisce una soluzione del nostro problema in un senso «psicologico», non solo perché i casi menzionati sono rarissimi, ma soprattutto perché anche in essi l'irriducibilità del sociale è facilmente riscontrabile. Affinché una tale congiunzione tra le diverse tendenze degli inconsci individuali possa aver luogo, affinché il

discorso del profeta non resti allucinazione personale o credo di una setta effimera, è necessario che delle condizioni sociali favorevoli abbiano forgiato, in un'area indefinita, gli inconsci individuali e li abbiano predisposti a questa «buona novella». E lo stesso profeta opera all'interno dell'istituto e per suo tramite; anche se lo sconvolge, vi si appoggia; tutte le religioni di cui conosciamo la genesi sono trasformazioni di religioni precedenti oppure contengono una buona dose di sincretismo. Solo il mito delle origini, formulato da Freud in *Totem e tabù*, si sottrae parzialmente a tali considerazioni, proprio perché è un mito, ma anche in quanto si riferisce a uno stato ibrido e, a dire il vero, incoerente. L'istituto c'è già, la stessa orda primitiva non è un fatto naturale; né la castrazione dei giovani maschi, né la preservazione dell'ultimo nato possono esser considerate come derivanti da un «istinto» biologico (quale ne sarebbe la finalità e come mai sarebbe «scomparso» in seguito?), ma già traducono in pieno l'azione dell'immaginario, senza la quale del resto la sottomissione dei discendenti sarebbe inconcepibile. L'assassinio del padre non è l'atto inaugurale della società ma la risposta alla castrazione (e quest'ultima che altro è se non ritorsione anticipata?), così come la comunità dei fratelli, in quanto istituzione, succede al potere assoluto del padre, quindi è rivoluzione anziché instaurazione primordiale. La sola cosa che non c'è ancora nell'«orda primitiva» è il fatto che l'istituzione – della quale sono presenti tutti gli altri elementi – non venga simboleggiata come tale.

Ma al di fuori di una posizione mitica delle origini, ogni tentativo di derivazione esauriente delle significazioni sociali dalla psiche individuale appare votato al fallimento poiché disconosce l'impossibilità d'isolare la psiche da un *continuum* sociale che non può esistere se non è sempre già istituito. E, affinché vi sia una significazione sociale immaginaria, sono necessari dei significanti collettivamente disponibili, ma soprattutto dei significati che non possono esistere nella forma in cui esistono i significati individuali (in quanto percepiti, pensati o immaginati da questo o quel soggetto).

La funzionalità si procura il proprio senso al di fuori di se stessa; il simbolismo si riferisce necessariamente a qualcosa che non appartiene al simbolico, e neppure al reale-razionale. L'elemento che fornisce alla funzionalità di ogni sistema istituzionale il pro-

prio orientamento specifico, che sovradetermina la scelta e le connessioni dei reticoli simbolici – creazione di ogni epoca storica –, il suo modo singolare di vivere, di vedere e di produrre la propria esistenza, il proprio mondo e i suoi rapporti con esso, l'elemento originariamente strutturante, questo significato-significante centrale fonte di quel che di volta in volta si dà come senso indiscutibile e indiscusso, supporto delle articolazioni e delle distinzioni di ciò che conta e di ciò che non conta, origine del sovrappiù d'essere degli oggetti di investimento pratico, affettivo e intellettuale, individuali o collettivi: questo elemento non è null'altro che l'*immaginario* della società o dell'epoca considerata.

Nessuna società può esistere se non organizza la produzione della sua vita materiale e la sua riproduzione in quanto società. Ma né l'una né l'altra di tali organizzazioni sono e possono essere determinate ineluttabilmente da leggi naturali o da considerazioni razionali. All'interno di ciò che in tal modo appare quale margine di indeterminazione, si colloca quel che è essenziale dal punto di vista della *storia* (per la quale quel che conta non è certo che gli uomini hanno sempre mangiato o fatto figli, ma innanzitutto che lo abbiano fatto in una infinita varietà di forme), e cioè che il mondo totale dato a questa società è *colto* in un modo determinato praticamente, affettivamente e mentalmente, che un *sensu articolato* gli viene imposto, che si operano delle distinzioni relativamente a quel che ha valore e a quel che non ha valore (in tutti i sensi della parola valore, dal più economico al più speculativo), tra quel che si deve e non si deve fare<sup>48</sup>.

Questa strutturazione senza alcun dubbio s'appoggia alla corporeità, in primo luogo, in quanto il mondo dato ai sensi è già necessariamente un mondo articolato e la stessa corporeità è già bisogno; in secondo luogo, in quanto, in conseguenza di ciò, oggetto materiale e oggetto umano, cibo e accoppiamento sessuale, sono già iscritti nel vuoto di quel bisogno; in terzo e ultimo luogo, in quanto un rapporto all'oggetto e un rapporto all'altro uomo, quindi una prima «definizione» del soggetto come bisogno e relazione a quel che può colmare tale bisogno, è già implicata dalla struttura biologica dell'esistenza umana. Ma questo presupposto universale, identico sempre e dappertutto, è assolutamente incapace di render conto sia delle variazioni sia dell'evoluzione delle forme di vita sociale.



## 6. Ruolo delle significazioni immaginarie

La storia è impossibile e inconcepibile al di fuori dell'*immaginazione produttiva* o *creatrice*, al di fuori di ciò che abbiamo definito l'*immaginario radicale* quale si manifesta contemporaneamente e indissolubilmente nel fare storico e nella costituzione di un universo di *significazioni*<sup>49</sup>, che precede ogni razionalità esplicita. Se include quella dimensione che i filosofi idealisti hanno chiamato libertà e che sarebbe più giusto chiamare indeterminazione (dimensione che, presupposta da ciò che abbiamo definito autonomia, non va tuttavia confusa con essa), questo *fare* pone e si dà altro da quel che semplicemente esiste ed è abitato da *significazioni* che non sono né riflesso del percepito, né semplice prolungamento e sublimazione delle tendenze dell'animalità, né elaborazione strettamente razionale dei dati.

Il mondo sociale è sempre costituito e articolato in funzione d'un sistema di significazioni di questo genere che, una volta costituite, *esistono* nella forma di ciò che abbiamo chiamato l'*immaginario effettivo* (o l'*immaginato*). Solo in relazione a tali significazioni possiamo comprendere tanto la «scelta» che ogni società fa del suo simbolismo, e in particolare del suo simbolismo istituzionale, quanto i fini cui subordina la «funzionalità». Incontestabilmente ogni società è condizionata dai vincoli del reale e del razionale. Sempre inserita in una continuità storica e di conseguenza co-determinata da quello che già esisteva, ogni società opera sempre con un simbolismo già dato e non liberamente manipolabile. Tuttavia la produzione di significazioni non può venir ridotta senza residui a uno di tali fattori o al loro insieme, giacché nessuno di questi fattori può svolgere il ruolo proprio delle significazioni, né «rispondere» alle domande a cui «rispondono» queste ultime.

Ogni società ha tentato fino ad oggi di dare una risposta ad alcune domande fondamentali: chi siamo come collettività? Che cosa siamo, gli uni per gli altri? Dove stiamo? Che cosa vogliamo, che cosa desideriamo, che cosa ci manca? La società deve definire la sua «identità» – la sua articolazione –, il mondo, i propri rapporti con esso e con gli oggetti che contiene, i propri bisogni e i propri desideri. Senza «rispondere» a queste «domande», senza queste «definizioni» non vi sarebbe mondo umano, né società, né cultura, giacché tutto resterebbe caos indifferenziato. Il

ruolo delle significazioni immaginarie è quello di dare una risposta a queste domande, risposta che evidentemente non può essere data né dalla realtà né dalla razionalità (salvo che in un senso specifico, sul quale ritorneremo).

Sia chiaro che quando parliamo di «domande», di «risposte», di «definizioni», parliamo in senso metaforico. Non si tratta di domande e di risposte esplicite. Le definizioni non sono formulate con parole e le domande non precedono le risposte. La società si costituisce facendo emergere di fatto nella sua vita e nella sua attività una risposta a queste domande. È nel *fare* di ogni attività che appare come senso incarnato la risposta a tali domande; è questo fare sociale che può esser compreso solo come risposta a domande che, implicitamente, è esso stesso a farsi.

Quando il marxismo crede di dimostrare che tali domande e le relative risposte rientrano in quella parte della «sovrastruttura» ideologica che è la religione o la filosofia, e che in realtà esse sono soltanto il riflesso deformato e rifratto delle condizioni reali e dell'attività sociale degli uomini, ha parzialmente ragione se si riferisce alla teorizzazione esplicita in quanto quest'ultima è anche, effettivamente (anche se non integralmente), sublimazione e deformazione ideologica, e in quanto il senso autentico di una società va ricercato in primo luogo nella sua vita e attività effettive. Ma ha torto quando crede che questa vita e questa attività possano esser colte al di fuori del senso che comportano, o che tale senso «vada da sé» (che, per esempio, equivalga al «soddisfacimento dei bisogni»). Vita e attività delle società sono precisamente la posizione e la definizione di tale senso; il lavoro degli uomini (in senso stretto e in senso ampio) indica da tutti i punti di vista, nei suoi oggetti, nei suoi fini, nelle sue modalità, nei suoi strumenti, un modo di volta in volta specifico di cogliere il mondo, di definirsi come bisogno, di porsi in rapporto agli altri esseri umani. Senza di ciò (e non solo perché il lavoro presuppone la rappresentazione mentale preliminare dei suoi risultati, come dice Marx), esso in realtà non si distinguerebbe dall'attività delle api, a cui si potrebbe aggiungere una «rappresentazione preliminare del risultato» senza che nulla muti. L'uomo è un animale inconsciamente filosofico, che s'è posto nei fatti le domande della filosofia molto prima che la filosofia esistesse come riflessione esplicita; ed è un animale poetico, che ha fornito nell'immaginario le risposte a quelle domande.

Diamo ora alcune indicazioni preliminari sul ruolo delle significazioni sociali immaginarie nei settori precedentemente evocati.

Cominciamo con l'essere del gruppo e della collettività: ognuno definisce se stesso e viene definito dagli altri con riferimento a un «noi». Ma questo «noi», questo gruppo, questa collettività, questa società, chi è, che cos'è? Si tratta, in primo luogo, di un simbolo, come le insegne che si sono sempre date tutte le tribù, tutte le città, tutti i popoli. Prima ancora, è sicuramente un nome. Ma questo nome, convenzionale e arbitrario, è poi tanto convenzionale e arbitrario? Questo significante rimanda a *due* significati, indissolubilmente uniti. Designa la collettività di cui si tratta, ma non come semplice estensione, bensì al tempo stesso come comprensione, come un qualcosa (qualità o proprietà). Noi siamo i leopardi. Noi siamo i pappagalli. Noi siamo i Figli del Cielo. Noi siamo i discendenti di Abramo, il popolo eletto che Dio farà trionfare sui suoi nemici. Noi siamo gli elleni, quelli della luce. Ci chiamiamo, o gli altri ci chiamano, germani, franchi, slavi. Siamo i figli di Dio che ha sofferto per noi. Se questo nome fosse un simbolo a funzione esclusivamente razionale, sarebbe un mero segno, indicante semplicemente coloro che appartengono a tale collettività, a sua volta designata dal riferimento a caratteristiche esterne sprovviste di ambiguità («gli abitanti del XX arrondissement di Parigi»). Ma questo vale unicamente nel caso delle divisioni amministrative delle società moderne. Al contrario, nelle collettività storiche del passato si può osservare che il nome non si limita a *denotarle*, ma che nello stesso tempo le *connota*, e questa connotazione rimanda a un significato che non è e non può essere reale o razionale, ma è immaginario (quali che siano il contenuto specifico e la natura particolare di questo immaginario).

Ma, contemporaneamente, o anche al di là del nome, nei totem, negli Dei della città, nell'estensione spaziale e temporale della persona del Re, si costituisce, si appesantisce e si materializza l'istituzione che *pone* la collettività come esistente, come sostanza definita e durevole oltre le sue molecole mortali, che risponde alla domanda sul suo essere e sulla sua identità riferendoli a dei simboli che la uniscono ad una «realtà» *altra*.

La nazione (di cui vorremmo che un marxista diverso da Stalin ci spiegasse, oltre gli accidenti della sua costituzione storica, le *funzioni reali* dopo il trionfo del capitalismo industriale) svolge oggi

questo ruolo e adempie questa funzione d'identificazione attraverso tale riferimento tre volte immaginario a una «storia comune»: diciamo tre volte immaginario, anzitutto perché questa storia è ormai solo passato, inoltre perché essa non è poi così comune, infine perché ciò che ne è conosciuto e serve da supporto a tale identificazione collettivizzante nella coscienza comune, è in massima parte mitico. Questo immaginario della nazione si rivela comunque più forte di ogni realtà, come hanno dimostrato due guerre mondiali e la sopravvivenza dei nazionalismi. Gli odierni «marxisti» credono di eliminare tutto questo dicendo semplicemente che «il nazionalismo è una mistificazione», e naturalmente si mistificano essi stessi. Nessun dubbio che il nazionalismo sia una mistificazione. Che però una mistificazione abbia effetti tanto grandemente e terribilmente reali, che si riveli molto più forte di tutte le forze «reali» (compreso il semplice istinto di sopravvivenza) le quali «avrebbero dovuto» spingere da molto tempo i proletari alla fraternizzazione: ecco il problema. Dire: «la prova che il nazionalismo era una semplice mistificazione, *quindi qualcosa di irreal*, è che si dissolverà il giorno della rivoluzione mondiale», non equivale soltanto a vendere la pelle dell'orso, ma significa dire: «voi che avete vissuto dal 1900 al 1965, e chissà quanto ancora, e i milioni di morti delle due guerre mondiali, e tutti voi che avete sofferto e solidarizzato con loro, siete tutti *in*-esistenti, siete stati sempre estranei alla vera storia; tutto ciò che avete vissuto, erano vostre allucinazioni, povere fantasticherie, ma non era la storia. La vera storia era quella virtualità invisibile che un giorno *esisterà*, e che, dietro alle vostre spalle, preparava la fine delle vostre illusioni». Sennonché, questo discorso è incoerente, perché nega la realtà della storia a cui partecipa (un discorso, dopo tutto, non è una forma del movimento delle forze di produzione) e perché invita con mezzi irreali questi uomini irreali a fare una rivoluzione reale.

Allo stesso titolo, ogni società definisce ed elabora un'immagine del mondo naturale e del contesto in cui vive, tentando ogni volta di farne un insieme significante, in cui devono trovar posto anzitutto gli oggetti e gli esseri naturali che contano per la vita della collettività, ma anche questa collettività stessa, e infine un certo «ordine del mondo». Questa immagine, questa visione più o meno strutturata dell'insieme dell'esperienza umana disponibile,

utilizza ogni volta le nervature razionali del dato, ma le dispone secondo (e le subordina a) significazioni che come tali non rientrano nel razionale, e nemmeno in un qualche irrazionale positivo, ma nell'immaginario. Ciò è evidente tanto per le credenze delle società arcaiche<sup>50</sup>, quanto per le concezioni religiose delle società storiche: e anche il «razionalismo» estremo delle società moderne non sfugge totalmente a questo punto di vista.

Immagine del mondo e immagine di se stessi sono evidentemente sempre legate<sup>51</sup>. Ma la loro unità è a sua volta sostenuta dalla definizione che ogni società dà dei propri bisogni, così come tale definizione s'inscrive nell'attività, nel fare sociale effettivo. L'immagine che la società dà di se stessa comporta come suo momento essenziale la scelta degli oggetti, atti, eccetera, nei quali si incarna ciò che per essa ha senso e valore. Ogni società è definita dal fatto che la propria esistenza (l'esistenza «valorizzata», l'esistenza «degnata di esser vissuta») può esser messa in discussione dall'assenza o penuria di certe cose e che, parallelamente, la propria attività mira a far esistere quelle cose in quantità sufficiente e secondo modalità adeguate (cose che possono essere, in alcuni casi, del tutto immateriali, come per esempio la «santità»).

Si è sempre saputo (almeno a partire da Erodoto), che il bisogno – alimentare, sessuale o d'altro genere – non diventa bisogno sociale se non in funzione di un'elaborazione culturale. Ma per lo più ci si rifiuta ostinatamente di trarre le debite conseguenze da questo punto che confuta, lo abbiamo già detto, ogni interpretazione funzionalista della storia come «interpretazione ultima» (poiché, lungi dall'essere ultima, tale interpretazione resta campata in aria, non potendo rispondere alla seguente domanda: che cosa definisce i bisogni di una società?). È anche chiaro che nessuna interpretazione «razionalista» può esser sufficiente a render conto di quell'elaborazione culturale. Non si conosce società in cui l'alimentazione, l'abbigliamento, l'ambiente obbediscano a considerazioni puramente «utilitarie» o «razionali». Non si conosce cultura che non abbia alimenti «inferiori» e ci stupiremmo che ne siano mai esistite (al di fuori dei casi «catastrofici» o marginali, come gli aborigeni australiani descritti ne *I figli del capitano Grant*)<sup>52</sup>.

Come si compie tale elaborazione? È un problema immenso, e ogni risposta «semplice», che ignorasse l'interazione complessa di una gran quantità di fattori (le disponibilità naturali, le possibilità

tecniche, lo stato «storico», i giochi del simbolismo, ecc.), sarebbe estremamente ingenua. Ma è innegabile che il bisogno umano (in quanto distinto dal bisogno animale) sia *costituito* proprio dal fatto d'investire l'oggetto d'un valore che per esempio supera il suo semplice inserimento nell'opposizione «istintiva» nutriente/non-nutriente («valida» anche per l'animale) e stabilisce all'interno del nutriente la distinzione tra il commestibile e il non-commestibile, creando così l'*alimento* in senso culturale, ordinando gli alimenti in una gerarchia, classificandoli in «migliori» e «meno buoni» (nel senso del valore culturale, e non dei gusti soggettivi). In tal modo la cultura, fra tutte le cose nutrienti che sono a sua disposizione, ne preleva alcune e stabilisce tra di esse una sorta di gerarchia ben strutturata che trova dei punti di sostegno nei dati naturali, senza però derivare da essi. È il bisogno *sociale* che crea la rarità come rarità sociale, e non il contrario<sup>54</sup>. Non è né la disponibilità né la rarità delle lumache e delle rane a far sì che, all'interno di culture affini, contemporanee e vicine, esse siano, di volta in volta una ghiottoneria raffinata o una porcheria stomachevole. Basta far l'inventario di tutto ciò che gli uomini possono mangiare e hanno effettivamente mangiato (godendo ottima salute) in differenti epoche e società, per accorgersi che le cose commestibili per l'uomo sono molto più numerose di quelle che ogni cultura ha istituito come alimento e che non sono semplicemente le disponibilità naturali e le possibilità tecniche ad aver determinato quella scelta. Tutto ciò è ancor più chiaro quando s'esaminano bisogni diversi dall'alimentazione. Quella scelta è sostenuta da tutto un sistema di significazioni immaginarie che valorizzano e svalutano, strutturano e gerarchizzano un insieme incrociato di oggetti e di mancanze corrispondenti, e nel quale si può riconoscere, meno difficilmente che in ogni altro, quella cosa tanto incerta quanto instabile che è l'*orientamento* di una società.

Parallelamente a questo insieme di oggetti costituiti in modo correlativo e consustanziale ai bisogni, viene a definirsi una struttura o un'articolazione della società, come si vede nel caso del totemismo («vero» o «presunto»), quando, per esempio, la funzione di un clan è quella di «far esistere» per gli altri la sua specie eponima. In questa «tappa» o, meglio, varietà, l'articolazione sociale è omologa alla distinzione degli oggetti (talora forse della

natura) che la società ha posto come rilevante. Quando gli oggetti sono posti come secondari rispetto ai momenti astratti delle attività sociali che li producono – cosa che presuppone certamente una evoluzione *tecnica* avanzata di tali attività, un'estensione della dimensione della comunità, ecc. – sono queste stesse attività che forniscono il fondamento di un'articolazione della società, non più in clan, ma in caste.

La comparsa della divisione antagonistica della società in classi, nel senso marxista del termine, è, senza alcun dubbio, evento centrale per la nascita e per l'evoluzione delle società storiche. Si deve riconoscere che resta avvolto nel mistero.

I marxisti, credendo che il marxismo renda conto della nascita, della funzione e della «ragion d'essere» delle classi, non si collocano a un livello di comprensione più alto di quello dei cristiani che credono che la Bibbia renda conto della creazione e della ragion d'essere del mondo. La presunta «spiegazione» marxista delle classi si riduce in realtà a due schemi, ciascuno dei quali è insoddisfacente, mentre presi insieme, risultano eterogenei. Il primo<sup>54</sup> consiste nel porre, all'origine dell'evoluzione, uno stato di penuria per così dire assoluta, in cui, essendo la società incapace di produrre un «surplus» qualsiasi, è altrettanto incapace di mantenere un ceto di sfruttatori (la produttività uomo-anno raggiunge a stento il minimo biologico, sicché sarebbe impossibile sfruttare un individuo senza farlo prima o poi morire di fame). Alla fine dell'evoluzione ci sarà, come è noto, uno stato di abbondanza assoluta in cui lo sfruttamento non avrà ragion d'essere, dato che ognuno potrà soddisfare totalmente i suoi bisogni. Nell'intervallo, si situa la storia nota, fase di penuria relativa in cui la produttività del lavoro è aumentata quanto basta per permettere la costituzione di un surplus, che servirà (solo in parte!) a mantenere la classe sfruttatrice.

Quest'argomentazione crolla quale che sia il punto in cui la si mette alla prova. Ammesso che a partire da un certo momento in poi le classi sfruttatrici siano divenute possibili, perché sono divenute *necessarie*? perché il surplus prodotto non è stato gradualmente e impercettibilmente riassorbito in un benessere crescente (o in un minor «malessere») dell'insieme della tribù? come mai non è diventato parte integrante della definizione del «minimo» per la collettività considerata?<sup>55</sup> I casi in cui le classi sfruttate sono

ridotte a un minimo biologico sono mai esistiti, se non come casi marginali? Si può davvero definire un «minimo biologico», e d'altra parte, eccetto condizioni prive di significato, si è mai trovata una collettività umana che si occupasse solo del suo nutrimento? Non vi è stato, nel corso del paleolitico e del neolitico, un aumento a ben guardare straordinario della produttività del lavoro e sicuramente anche del livello di vita, senza che si possa parlare di «classi» nel vero senso del termine? Non vi è, dietro tutto questo, qualcosa come l'immagine di uomini che stanno ad aspettare il momento in cui la crescita della produzione raggiunga la quota «che renda possibile» lo sfruttamento, per potersi scagliare gli uni contro gli altri e arrivare al punto in cui i vincitori saranno padroni e i vinti schiavi? Ma una simile immagine non corrisponde soprattutto all'immaginario capitalista del XIX secolo, e come può conciliarsi con la descrizione degli irochesi e dei germani pieni d'umanità e nobiltà, su cui Engels si dilunga compiaciuto?

Il secondo schema consiste nel collegare, non già l'esistenza delle classi come tali a uno stato generale dell'economia (all'esistenza di un «surplus» che resta insufficiente), ma ogni forma precisa di divisione della società ad una data tappa della tecnica. «Al mulino a vento corrisponde la società feudale, al mulino a vapore la società capitalista». Ma, se è assurdo negare l'esistenza di un rapporto tra la tecnologia di ciascuna società e la sua divisione in classi, è una cosa del tutto diversa fondare l'una sull'altra. Come si possono mettere sul conto della tecnica agricola, rimasta praticamente identica dalla fine del neolitico a oggi (nella gran maggioranza dei paesi), rapporti sociali che vanno dalle ipotetiche ma probabili comunità agricole primitive alle fattorie indipendenti negli Stati Uniti del XIX secolo, passando per i piccoli coltivatori indipendenti della Grecia arcaica e della prima Roma, il colono, la servitù medievale, e via di seguito? Dire che grandi lavori di idraulica hanno condizionato o favorito l'esistenza di una proto-burocrazia centralizzata in Egitto, in Mesopotamia, in Cina, eccetera, è un conto; ridurre a questa dimensione idraulica costante nel tempo e nello spazio le variazioni – enormi da un paese all'altro e nella storia di ogni paese – della vita storica e delle forme della divisione sociale, è tutta un'altra cosa. I quattro millenni della storia egiziana non si possono ridurre a quattromila piene del Nilo, né alla variazione dei mezzi utilizzati per control-



larle. Come ridurre l'esistenza dei signori feudali alla specificità delle tecniche produttive dell'epoca, se, per definizione, essi rifugono da ogni produzione?

Quando le interpretazioni marxiste superano gli schemi semplici, quando hanno a che fare con i contenuti concreti d'una situazione storica, allora nel migliore dei casi abbandonano la pretesa di toccare con mano *il* fattore che ha prodotto *questa* divisione della società in classi, e tentano di ricorrere, come mezzo di spiegazione, alla totalità della situazione considerata in quanto situazione *storica*, che perciò, per essere spiegata, rimanda a ciò che già esisteva. È quanto Marx fa felicemente quando descrive alcuni aspetti o fasi della genesi del capitalismo<sup>56</sup>. Ma ci si deve render conto di quello che ciò significa per la storia in genere e più specificamente per il problema delle classi, giacché in tal caso non si ha più una spiegazione generale della storia, ma una spiegazione della storia attraverso la storia, un risalire per gradi, che tenta di prendere in considerazione l'insieme dei fattori, ma che incontra sempre i fatti, i fatti «bruti», sia come insorgenza di una nuova significazione non riducibile a quanto già esiste, sia come predeterminazione di tutti i dati presenti da parte di significazioni e strutture già esistenti, che rinviano «in ultima analisi» al fatto bruto della loro nascita sepolta in un'origine insondabile. Ciò non vuol dire che tutti i fattori siano sullo stesso piano, né che una teorizzazione della storia sia vana e priva di interesse, ma vale a sottolineare i limiti della teorizzazione, dovuti non solo al fatto che la storia ha a che fare con un qualcosa che è sempre già iniziato, in cui quel che è già costituito, nella sua fatticità e specificità, non può esser trattato come semplice «variazione concomitante» da cui si potrà prescindere; ma anche e soprattutto al fatto che ciò che è storico esiste sempre e soltanto all'interno di una strutturazione basata su significazioni la cui genesi ci sfugge come processo comprensibile, poiché dipende dall'immaginario radicale.

Possiamo bensì descrivere, spiegare e magari «comprendere» come e perché le classi si *perpetuino* nella società attuale: ma non possiamo dire un gran che quanto al modo in cui nascono o, meglio sono nate, poiché ogni spiegazione di questo tipo ricava la nozione di classe e la nascita delle classi da una società già divisa in classi, in cui dunque la *significazione* classe è già disponibile. Una volta nate, le classi hanno plasmato tutta l'evoluzione sto-

rica ulteriore; una volta costituito il ciclo della ricchezza e della povertà, del potere e della sottomissione, una volta istituita la società non sulla base di differenze tra categorie di uomini (che sono probabilmente sempre esistite) ma di differenze *non simmetriche*, tutto il resto si «spiega»: ma tutto il problema sta proprio in questo «una volta».

Possiamo vedere cos'è, nei meccanismi della società attuale, che sostiene l'esistenza delle classi e le riproduce costantemente. L'organizzazione burocratica è auto-catalitica, auto-moltiplicativa, ed è facile vedere quanto profondamente plasmì l'insieme della vita sociale. Ma da dove proviene? Nelle società occidentali, la burocrazia è la trascrescenza dell'impresa capitalista classica (la «grande industria» di Marx), che a sua volta rimanda alla manifattura, ecc., e al limite, all'artigianato borghese da una parte, e all'«accumulazione primitiva» dall'altra. Sappiamo che nelle stesse regioni dell'Europa occidentale, partendo dall'XI secolo, è nata dapprima la borghesia (e, come classe, davvero *ex nihilo*), e poi il capitalismo. Ma la nascita della borghesia non sarebbe nascita d'una classe se non all'interno d'una società già divisa in classi (si capisce che usiamo il termine nel senso più generale, senza distinguere tra «stati» feudali, «classi» economiche, ecc.), in un ambiente dove gli acidi nucleici portatori di *quella* informazione che corrisponde alla significazione «classe», sono presenti ovunque (nella proprietà privata che vi si sviluppa da millenni, nella struttura gerarchica della società feudale, e così via). Non è nei tratti specifici della borghesia nascente – si può, infatti, concepire perfettamente un artigianato «egualitario» – ma nella struttura generale della società feudale che è inscritta la necessità per il nuovo ceto sociale di porsi come categoria particolare opposta al resto della società: la borghesia nasce in un mondo che non può concepire e vivere la propria differenziazione interna se non in termini di «classi». Basterà forse risalire alla caduta dell'impero romano? No di certo, giacché quest'ultima non ha fatto tabula rasa, e i germani, quale che fosse la loro organizzazione sociale precedente, sono stati senza alcun dubbio «contaminati» dalle strutture sociali che hanno incontrato.

In questo tentativo di risalire progressivamente al passato, non possiamo fermarci prima di piombare nell'oscurità che circonda il passaggio dal neolitico alla proto-storia. In due o tre millenni, pro-

babilmente, nel Vicino e Medio Oriente, ha luogo la transizione dai villaggi neolitici più evoluti ma senza traccia apparente di divisione sociale, alle prime città sumere dove dall'inizio del IV millennio prima di Cristo esiste di colpo e in una forma praticamente già compiuta l'essenziale di ogni società ben organizzata: i sacerdoti, gli schiavi, la polizia, le prostitute. I giochi sono già fatti ma non possiamo sapere *come* e *perché*.

Lo sapremo un giorno? Degli scavi più profondi ci faranno comprendere il mistero della nascita delle classi? Confessiamo di non capire come qualche scoperta archeologica potrebbe farci *comprendere* il fatto che a partire da un determinato «momento» gli uomini si sono visti e hanno agito gli uni rispetto agli altri non come alleati che si aiutano, rivali che gareggiano, nemici da sterminare o addirittura da mangiare, ma come *oggetti da possedere*. Dato che il contenuto di questa visione e di questa azione è del tutto arbitrario, non vediamo in che cosa potrebbe consistere la sua spiegazione e comprensione. Come si potrebbe costituire ciò che è propriamente *costituente* delle società storiche? Come comprendere quella posizione originaria, che è condizione di comprensibilità dello sviluppo ulteriore? Per poter comprendere la storia da sei millenni a questa parte, è necessario darsi e possedere già questa significazione iniziale: un uomo può essere «quasi-oggetto» per un altro uomo, e quasi-oggetto non in un rapporto a due, privato, ma nell'anonimato della società (al mercato degli schiavi, nelle città industriali e nelle fabbriche di gran parte della storia del capitalismo). Possiamo comprendere oggi questo stato di «quasi-oggetto» perché disponiamo di tale significazione, essendo nati all'interno di questa storia. Ma sarebbe un'illusione credere che potremmo *produrla*, e riprodurne l'insorgenza, nella comprensione. Gli uomini hanno fatto esistere la possibilità della schiavitù: è stata una *creazione* della storia (di essa Engels diceva, senza cinismo, che è stata la condizione di un grandioso progresso). Più esattamente, una frazione di uomini ha fatto esistere questa possibilità *contro* gli altri che senza cessare di combatterla in mille modi, vi hanno anche in mille modi partecipato. L'*istituzione* della schiavitù è il sorgere d'una nuova significazione immaginaria, d'un nuovo modo per la società di viverci, di vedersi e agire in quanto articolata in maniera antagonistica e non simmetrica, significazione che viene simboleggiata e subito sancita da regole<sup>57</sup>.

Tale significazione è strettamente legata alle altre significazioni immaginarie centrali della società, in particolare alla definizione dei suoi bisogni e della sua immagine del mondo. Non esamineremo qui il problema posto da tale relazione.

Ma questa impossibilità di comprendere le origini delle classi non ci lascia disarmati davanti al problema dell'esistenza delle classi in quanto problema attuale e pratico, come in psicoanalisi l'impossibilità di raggiungere una «origine» non impedisce di comprendere *attualmente ed effettivamente* ciò di cui si tratta, né di relativizzare, disormeggiare e desacralizzare le significazioni costitutive del soggetto come soggetto malato. Viene un momento in cui il soggetto, non certo per aver ritrovato la scena primitiva o scoperto l'invidia del pene in sua nonna, ma lottando nella propria vita effettiva e a furia di molteplici tentativi, dissotterra il significante centrale della sua nevrosi e finalmente lo guarda nella sua contingenza, povertà e *insignificanza*. Allo stesso titolo, gli uomini che vivono oggi non devono comprendere come sia avvenuto il passaggio dal clan neolitico alle città già fortemente divise del regno di Akkad: devono invece comprendere – e ciò ovviamente, qui più che altrove, implica l'azione – la contingenza, la povertà, l'insignificanza di quel «significante» delle società storiche che è la divisione in padroni e schiavi, in dominanti e dominati.

Ora, la messa in discussione di questa significazione rappresentata dalla divisione della società in classi – la decantazione di tale immaginario – comincia in realtà molto presto nella storia, poiché quasi contemporaneamente alle classi compare la *lotta* di classe e, con essa, questo fenomeno primordiale che apre una nuova fase dell'esistenza delle società: la contestazione, l'opposizione all'interno della società stessa. Quel che fino ad allora era riassorbimento immediato della collettività nelle sue istituzioni, asservimento semplice degli uomini alle loro creazioni immaginarie, unità solo marginalmente disturbata dalla devianza o dall'infrazione, diviene ora totalità lacerata e conflittuale, autocontestazione della società: l'interno della società le diviene esterno, e questo evento, in quanto significa l'auto-relativizzazione della società, la messa a distanza e la critica (nei fatti e negli atti) dell'istituto, è la prima insorgenza dell'autonomia, la prima crepa nell'immaginario istituito.

È certo che questa lotta ha inizio nell'ambiguità, che resta a

lungo e ricade quasi sempre di nuovo nelle medesime ambiguità. E come potrebbe essere altrimenti? Gli oppressi, che lottano contro la divisione della società in classi, lottano soprattutto contro la propria oppressione; in mille modi restano tributari dell'immaginario che d'altro lato combattono in una delle sue manifestazioni e spesso quel che prendono di mira è solo un cambiamento di ruoli, lasciando inalterato il copione. Però, altrettanto presto, la classe oppressa risponde negando in blocco l'immaginario sociale che l'opprime, e gli oppone la realtà di un'uguaglianza essenziale degli uomini, anche se intorno a tale affermazione persiste un contorno mitico:

*Wenn Adam grub und Eva spann,*

*Wo war denn da der Edelmann?*

(Quando Adamo zappava ed Eva filava

Dov'era allora il nobile?)

cantavano i contadini tedeschi nel XVI secolo, bruciando i castelli dei signori.

Questa messa in discussione dell'immaginario sociale ha preso un'altra dimensione a partire dalla nascita del proletariato moderno. Vi ritorneremo a lungo.

## *7. L'immaginario nel mondo moderno*

Il mondo moderno si presenta, superficialmente, come l'epoca che più d'ogni altra ha spinto e tende a spingere la razionalizzazione al suo limite e che, per questo, si permette di disprezzare – o di guardare con rispettosa curiosità – gli strani costumi, invenzioni e rappresentazioni immaginarie delle società precedenti. Ma paradossalmente, a dispetto o magari a causa di tale «razionalizzazione» estrema, la vita del mondo moderno dipende dall'immaginario come quella di qualsiasi altra cultura arcaica o storica.

Ciò che si presenta come razionalità della società moderna, è semplicemente la *forma*, l'aspetto esternamente necessario delle sue connessioni, la dominazione perpetua del sillogismo. Ma nei sillogismi della vita moderna, le premesse ricavano il loro contenuto dall'immaginario; e la prevalenza del sillogismo come tale, l'ossessione della «razionalità» distaccata dal resto, costituisce un

immaginario di secondo grado. La pseudo-razionalità moderna costituisce una delle forme storiche dell'immaginario; essa è arbitraria nei suoi fini, che non dipendono da nessuna ragione ultima, ed è altrettanto arbitraria quando si pone essa stessa come fine, non mirando a null'altro che a una «razionalizzazione» formale e vuota. In questo aspetto della sua esistenza, il mondo moderno è in preda a un delirio sistematico, la cui forma più direttamente percettibile e minacciosa è l'autonomizzazione d'una tecnica scatenata, che non si pone «al servizio» di alcun fine definibile.

L'economia in senso lato (dalla produzione al consumo) è considerata espressione privilegiata della razionalità del capitalismo e delle società moderne. Ma è l'economia che esibisce nel modo più caratteristico – proprio perché si proclama totalmente e compiutamente razionale – la dominazione dell'immaginario a tutti i livelli.

Ovviamente, questo vale anzitutto per la definizione di quei *bisogni* al cui servizio dovrebbe astrattamente porsi l'economia. Più che in qualsiasi altra società, il carattere «arbitrario» – cioè non naturale né funzionale – della definizione sociale dei bisogni, è evidente nella società moderna, precisamente a causa del suo sviluppo produttivo, della sua ricchezza che le permette di oltrepassare ampiamente la soglia del soddisfacimento dei «bisogni elementari» (il che, d'altra parte, comporta spesso come *contropartita* non meno significativa, che il soddisfacimento di tali bisogni elementari venga sacrificato a quello di bisogni «superflui»). Più di ogni altra società, inoltre, la società moderna permette di vedere la produzione storica di bisogni che si costruiscono ogni giorno sotto i nostri occhi. La descrizione di questo stato di cose è stata fatta da anni in analisi che dovrebbero essere considerevolmente approfondite, ma non abbiamo intenzione di ritornarvi in questa sede. Ricordiamo solo il posto gradualmente crescente che occupano nelle spese dei consumatori gli acquisti di oggetti corrispondenti a bisogni «artificiali» o il rinnovo senza alcun motivo «funzionale» di oggetti che possono ancora servire<sup>58</sup>, semplicemente perché non sono più alla moda o non comportano questo o quel «perfezionamento» spesso illusorio.

È vano limitare la portata di questa situazione, cercando di vedervi soltanto una «risposta sostitutiva», come se si trattasse di offrire dei surrogati a degli altri bisogni, vale a dire a quei bisogni «veri», che la società presente non soddisfa. In tal caso, infat-

ti, ammesso pure che simili bisogni esistano e che si possa definirli, è ancor più strano che la loro realtà possa essere totalmente offuscata da una «pseudo-realtà», che – ricordiamolo – è co-estensiva all'essenziale dell'industria moderna. È anche vano voler eliminare il problema limitandolo al suo aspetto di manipolazione della società da parte dei ceti dominanti, richiamandosi all'aspetto «funzionale» di questa creazione continua di nuovi bisogni in quanto condizione dell'espansione (cioè della sopravvivenza) dell'industria moderna. Infatti non solo questi ceti dominanti sono essi stessi dominati da quell'immaginario che non creano liberamente; non solo gli effetti di quest'ultimo si manifestano anche laddove il sistema non ha bisogno di confezionare una domanda che assicuri la sua espansione (come nei paesi industrializzati dell'Est, dove l'invasione dello stile di consumo moderno si compie molto prima che si possa parlare di un qualsiasi tipo di saturazione dei mercati); ma soprattutto in questo esempio è evidente che il funzionale viene sospeso all'immaginario: l'economia del capitalismo moderno non può esistere se non come risposta a bisogni che essa stessa crea.

La dominazione dell'immaginario è ugualmente evidente in ciò che attiene al posto degli uomini all'interno della struttura produttiva ed economica a tutti i suoi livelli. Questa presunta organizzazione razionale, come è noto e come è stato detto da molto tempo, senza che nessuno lo prendesse sul serio, salvo quelle persone poco serie che sono i poeti e i romanzieri, manifesta tutte le caratteristiche di un delirio sistematico. Il fatto di mettere al posto dell'uomo – operaio, impiegato o anche «quadro» – un insieme di caratteristiche parziali scelte arbitrariamente in funzione di un sistema arbitrario di fini e riferendosi a una pseudo-concettualizzazione anch'essa arbitraria, e il fatto, ad esso conseguente, di non trattarlo più, nella pratica quotidiana, come un uomo, traduce un predominio dell'immaginario che, qualunque sia la sua «efficacia» nel sistema, non è diverso da quello delle società arcaiche più «strane». Trattare un uomo come una cosa o come un puro sistema meccanico non è meno, ma *più* immaginario del pretendere di veder in lui un gufo: rappresenta infatti un più grave sprofonamento nell'immaginario, in quanto non solo l'affinità *reale* dell'uomo con un gufo è incomparabilmente più grande di quanto lo sia quella con una macchina, ma inoltre nessuna società primitiva

ha mai messo in pratica tanto radicalmente le proprie assimilazioni degli uomini a questa o quell'altra cosa, come fa l'industria moderna con la sua metafora dell'uomo-automa. Le società arcaiche sembrano sempre conservare una certa duplicità in tali assimilazioni; ma la società moderna le prende alla lettera, mettendole in pratica nel modo più selvaggio. E non vi è nessuna differenza essenziale, quanto al tipo di operazioni mentali e anche di atteggiamenti psicologici profondi, tra un ingegnere taylorista o uno psicologo industriale da una parte, che isolano gesti, misurano coefficienti, scompongono le persona in «fattori» inventati di sana pianta e le ricompongono in un oggetto secondario; e d'altra parte un feticista, che gode alla vista di una scarpa con i tacchi alti o chiede a una donna di mimare un lampadario. Nei due casi si vede all'opera quella forma particolare dell'immaginario che è l'identificazione del soggetto all'oggetto. La differenza è che il feticista vive in un mondo privato e che il suo fantasma non ha effetti al di là del partner che vi si vuol prestare; ma il feticismo capitalista del «gesto efficace», o dell'individuo definito dai test, determina la vita reale del mondo sociale<sup>59</sup>.

Si è ricordato prima lo schizzo fornito da Marx del ruolo dell'immaginario nell'economia capitalista, a proposito del «carattere feticista delle merci». Questo abbozzo dovrebbe essere prolungato da una analisi dell'immaginario in un'altra struttura istituzionale che assume sempre più, accanto e oltre al «mercato», un ruolo centrale nella società moderna: l'organizzazione burocratica. L'universo burocratico è popolato di immaginario da ogni parte. Di solito non vi si presta attenzione – o lo si fa solo per riderne – dato che non vi si vede altro che eccessi, abuso della *routine* o «errori», in breve, delle determinazioni esclusivamente negative. Ma vi è un vero e proprio sistema di significazioni immaginarie «positive» che articolano l'universo burocratico, sistema che si può ricostituire dai frammenti e dagli indizi che offrono le direttive sull'organizzazione della produzione e del lavoro, il modello stesso di tale organizzazione, gli obiettivi che essa si propone, il comportamento tipico della burocrazia, ecc. Questo sistema ha conosciuto del resto una certa evoluzione nel tempo. Alcuni tratti essenziali della burocrazia di una volta, come il riferimento al «precedente», la volontà di abolire il nuovo come tale e di uniformare il flusso del tempo, sono sostituiti dalla sistematica anticipazione del



futuro; il fantasma dell'organizzazione come macchina dal funzionamento perfetto cede il posto al fantasma dell'organizzazione come macchina autoriformatrice e autoespansiva. Allo stesso titolo, la visione dell'uomo nell'universo burocratico tende ad evolvere: vi è, nei settori «avanzati» dell'organizzazione burocratica, passaggio dall'immagine dell'automa, della macchina parziale, all'immagine della «personalità ben integrata in un gruppo», parallelo al passaggio notato dai sociologi americani (in particolare Riesman e Whyte) dai valori di «resa» ai valori di «adattamento». La pseudo-razionalità «analitica» e reificante tende a cedere il posto a una pseudo-razionalità «totalizzante» e «socializzante» non meno immaginaria. Ma tale evoluzione, anche se è un indizio molto importante delle lacerazioni e in fondo della crisi del sistema burocratico, non ne altera le significazioni centrali. Gli uomini, semplici punti nodali nel reticolo dei messaggi, non esistono e non valgono se non in funzione dei ruoli e delle posizioni che occupano nella scala gerarchica. Ciò che nel mondo risulta essenziale è la sua riducibilità a un sistema di regole formali, comprese quelle che permettono di «calcolarne» il futuro. La realtà esiste solo nella misura in cui viene registrata, al limite il vero non è nulla e il documento soltanto è vero. E qui appare quello che ci sembra il tratto *specifico* e più profondo dell'immaginario moderno, il più pieno di conseguenze e anche di promesse. Tale immaginario non ha *carne propria*, prende a prestito la sua materia da qualcos'altro, è investimento fantasmatico, valorizzazione e autonomizzazione di elementi – quali la limitata razionalità dell'intelletto e il simbolico – che in se stessi non appartengono all'immaginario. Il mondo burocratico autonomizza la razionalità, riducendola all'intelletto che ne è solo un momento limitato, in quanto si occupa esclusivamente della correttezza delle connessioni parziali e ignora le questioni dei fondamenti, della totalità, dei fini, e del rapporto della ragione con l'uomo e con il mondo (è per questo che abbiamo definito la sua «razionalità» una pseudo-razionalità); e vive essenzialmente in un universo di simboli che per lo più non rappresentano il reale, né sono necessari per pensarlo o manipolarlo. Il mondo burocratico realizza così l'estrema autonomizzazione del simbolico puro.

Il grado di influenza che questa autonomizzazione esercita sulla realtà sociale al punto da provocarne lo smembramento, come pure

il grado di alienazione che fa subire allo stesso ceto dominante, ci sono divenuti evidenti nelle economie burocratiche dei paesi dell'Est, soprattutto prima del 1956, quando gli economisti polacchi, per descrivere la situazione del loro paese, hanno dovuto inventare l'espressione «economia della Luna». Pur restando in tempi normali al di qua di questi limiti, l'economia occidentale presenta al riguardo gli stessi tratti essenziali.

Questo esempio non deve creare confusione su quel che intendiamo per immaginario. Quando la burocrazia si accanisce a voler costruire una metropolitana sotterranea in una città – Budapest – dove ciò è fisicamente impossibile; o quando non solo sostiene di fronte al popolo che il piano di produzione sia stato realizzato ma continua essa stessa ad agire e decidere (nonché impegnare in pura perdita risorse reali) come se il piano fosse stato realizzato davvero, i due sensi del termine immaginario, il più corrente e superficiale, e il più profondo, si uniscono, e non possiamo farci niente. Ma il senso più importante è naturalmente il secondo, e lo si può vedere all'opera quando un'economia moderna funziona efficacemente e realmente, in base ai propri criteri, senza venir soffocata dalle escrescenze di secondo grado del suo simbolismo. Infatti è allora che il carattere pseudo-razionale della sua «razionalità» appare con chiarezza: tutto è effettivamente subordinato all'efficacia, ma efficacia per chi, in vista di che cosa, per fare che cosa? La crescita economica si realizza; ma crescita di che, per chi, a che prezzo, per arrivare dove? Un *momento* parziale del sistema economico (neanche il momento quantitativo: solo una parte del momento quantitativo riguardante *alcuni* beni e servizi) viene eretto a momento sovrano dell'economia; e, rappresentata da questo momento parziale, l'economia, essa stessa momento della vita sociale, viene eretta a istanza sovrana della società.

Proprio perché l'immaginario sociale moderno non ha *carne propria*, proprio perché prende a prestito la propria sostanza dal razionale, da un momento del razionale che in tal modo si trasforma in pseudo-razionale, vi è in esso un'antinomia radicale e proprio per questo è votato alla crisi e al logoramento; e perciò la società moderna contiene la possibilità «oggettiva» di una trasformazione del modo con cui s'è configurato finora il ruolo dell'immaginario nella storia. Ma prima di esaminare tale problema, dobbiamo considerare più da vicino il rapporto dell'immaginario e del razionale.

## 8. Immaginario e razionale

È impossibile comprendere che cosa è stata e che cosa è la storia umana, al di fuori della categoria dell'immaginario. Nessun'altra categoria permette di riflettere intorno alle seguenti domande: che cos'è che pone la *finalità*, senza di cui la funzionalità delle istituzioni e dei processi sociali rimarrebbe indeterminata? Che cos'è che, nell'infinità delle strutture simboliche possibili, specifica *un* sistema simbolico, stabilisce le relazioni canoniche prevalenti, orienta in *una* delle innumerevoli direzioni possibili tutte le metafore e le metonimie astrattamente concepibili? Non possiamo comprendere una società al di fuori di un fattore unificante che fornisca un qualche contenuto che essa deve significare, e lo intrecci alle strutture simboliche. Tale fattore non è il semplice «reale», giacché è ogni società a costituire il *suo* reale (ci risparmieremo la fatica di specificare che questa costituzione non è mai totalmente arbitraria); non è neppure il «razionale», come un esame anche molto sommario della storia basta a dimostrare; ma se lo fosse, la storia non sarebbe stata davvero storia, bensì accesso istantaneo a un ordine razionale, o al massimo semplice progredire nella razionalità. Ma se la storia *contiene* incontestabilmente il progredire nella razionalità – vi ritorneremo – non può esservi *ridotta*. Fin dalle origini, in essa compare un *sensu* che non è un senso di realtà, cioè che non si riferisce al *reale* percepito, che non è neppure razionale, o esplicitamente *ir-razionale*, che non è né vero né falso, e tuttavia è dell'ordine della *significazione*; tale senso è la creazione immaginaria propria alla storia, ciò in e attraverso cui la storia per cominciare si costituisce.

Non dobbiamo dunque spiegare come e perché si autonomizzano l'immaginario, le significazioni sociali immaginarie e le istituzioni che le incarnano. Come potrebbero non autonomizzarsi dato che sono quel che c'era sempre «all'inizio», quello che, in un certo modo, sta sempre lì «all'inizio»? A dire il vero, l'espressione stessa «autonomizzarsi» è qui manifestamente inadeguata; non abbiamo a che fare con un elemento che, dapprima subordinato, «si distacca» e diviene autonomo in un secondo tempo (in senso reale o logico), ma all'*elemento che costituisce la storia come tale*. Quel che è certamente più problematico, è il fatto che a un certo punto nella storia emerge il razionale e, soprattutto, la sua «separazione», la sua costituzione in momento relativamente autonomo.

Se le cose stanno così, sorge un enorme problema già sul piano della distinzione fra concetti. Come si possono distinguere le significazioni immaginarie dalle significazioni razionali nella storia? Abbiamo definito prima il simbolico-razionale come quel che rappresenta il reale o è indispensabile per pensarlo o effettuarlo. Ma lo rappresenta *per chi*? Lo pensa *come*? Lo effettua in quale contesto? Di *quale* reale si tratta? Qual è la definizione del reale implicata qui? Non è evidente che corriamo il rischio di introdurre di soppiatto una razionalità (la nostra) per affidarle il ruolo *della* razionalità?

Quando, considerando una cultura di un'altra epoca o di un altro luogo, qualifichiamo immaginario questo o quell'elemento della sua visione del mondo, o questa visione stessa, qual è il riferimento? Quando ci troviamo non davanti a una «trasformazione» della terra in divinità, ma davanti all'identità originaria, per una cultura data, della Terra-Dea madre, identità intrecciata inestricabilmente, per questa cultura, con la sua maniera generale di vedere, pensare, agire e vivere il mondo, non è impossibile qualificare senz'altro tale identità immaginaria? Se il simbolico-razionale è ciò che rappresenta il reale o che è indispensabile per pensarlo o effettuarlo, non è evidente che tale ruolo è anche svolto, in tutte le società, dalle significazioni immaginarie? Il «reale» per ogni società non comprende, inseparabilmente, questa componente immaginaria sia per la natura sia, soprattutto, per il mondo umano? Il «reale» della natura non può cogliersi al di fuori di un contesto di categorie, di principi organizzativi del dato sensibile, che non sono mai – neppure nella nostra società – semplicemente equivalenti senza residui alla tabella delle categorie elaborata dai logici (e del resto perennemente rimaneggiata). Quanto al «reale» del mondo umano, è non solo in quanto oggetto possibile di conoscenza, ma già nell'immanenza del suo essere in sé e per sé, che viene categorizzato dalla strutturazione sociale e dall'immaginario che essa significa; relazioni tra individui e gruppi, comportamento, motivazioni, sono non soltanto *incomprensibili* per noi, ma impossibili in se stessi al di fuori di questo immaginario. Un «primitivo» che volesse agire ignorando le distinzioni di clan, un indù del passato che decidesse di trascurare l'esistenza delle caste, sarebbe molto probabilmente pazzo – o lo diverrebbe rapidamente.

È quindi necessario guardarsi, parlando di immaginario, dal

farvi scivolare l'attribuzione alla società considerata di una capacità razionale assoluta che, presente all'inizio, sarebbe stata respinta o offuscata dall'immaginario. Quando un individuo, cresciuto nella nostra cultura, in una realtà strutturata in modo preciso, sottoposta a un controllo sociale perpetuo, «decide» o «sceglie» di vedere in ogni persona che incontra un potenziale aggressore e sviluppa un delirio di persecuzione, possiamo qualificare la sua percezione degli altri come immaginaria non solo «obiettivamente» o socialmente – riferendoci ai punti di riferimento stabiliti – ma anche soggettivamente, nel senso che «avrebbe potuto» forgiarsi una visione corretta del mondo; il forte predominio della funzione immaginaria nel suo sviluppo richiede una spiegazione a parte, giacché altri sviluppi sarebbero stati possibili e sono stati realizzati da gran parte degli uomini. In un certo modo, *imputiamo* ai nostri pazzi la loro follia, non solo nel senso che è loro, ma anche nel senso che *avrebbero potuto* non produrla. Ma chi può dire a proposito dei greci che essi sapevano molto bene, o che avrebbero potuto sapere, che gli dei non esistono, che il loro universo mitico è «deviante» rispetto a una sobria visione del mondo, e che perciò esige una qualche spiegazione? Questa visione sobria, o che presume d'esser tale, è semplicemente la nostra.

Tali osservazioni non sono ispirate da un atteggiamento agnostico o relativistico. Sappiamo bene che gli dei non esistono, che gli uomini non possono «essere» corvi, e non possiamo dimenticarlo a bella posta quando esaminiamo una società di un'altra epoca o d'un altro luogo. Ma incontriamo, a un livello più profondo e più difficile, lo stesso paradosso, la stessa antinomia dell'applicazione retroattiva delle categorie, della «proiezione all'indietro» del nostro modo di cogliere il mondo, già riscontrata nella nostra analisi della filosofia marxista della storia<sup>60</sup>, antinomia che ci appare costitutiva della conoscenza storica. Non è possibile, nella maggior parte delle società precapitaliste, mantenere lo schema marxista di una «determinazione» economica della vita sociale e delle sue diverse sfere, per esempio del potere, dal momento che questo stesso schema presuppone un'autonomizzazione delle diverse sfere della vita sociale che esiste pienamente solo nella società capitalista; in un caso tanto vicino a noi nello spazio e nel tempo, come per esempio la società feudale (e le società burocratiche contemporanee nei paesi dell'Est), relazioni di potere e rela-

zioni economiche sono strutturate in modo tale che l'idea d'una «determinazione» delle une da parte delle altre è priva di senso. Molto più profondamente, il tentativo di distinguere nettamente il funzionale, l'immaginario, il simbolico e il razionale, per articolarne il rapporto in società diverse da quelle occidentali degli ultimi due secoli (e da pochi momenti della storia della Grecia e di Roma) si scontra con l'impossibilità di riempire questa distinzione d'un contenuto rigoroso che sia davvero significativo per le società considerate e che abbia realmente presa su di esse. Se le potenze divine o le classificazioni «totemiche» sono, per una società antica o arcaica, dei principi categoriali di organizzazione del mondo naturale e sociale, come lo sono incontestabilmente, che cosa vuol dire, dal punto di vista operativo (cioè per la comprensione e la «spiegazione» di tali società), l'idea che tali principi appartengono all'immaginario in quanto quest'ultimo si oppone al razionale? È *questo* immaginario che fa sì che il mondo dei greci o degli aranda non sia un caos, ma una pluralità ordinata, che in esso l'uno organizzi il molteplice senza schiacciarlo, è questo immaginario che fa emergere il valore e il non-valore, che traccia per queste società il confine tra «vero» e «falso», tra ciò che è permesso e ciò che è proibito – senza di che non potrebbero esistere un solo istante<sup>61</sup>. Questo immaginario non svolge solo la funzione del razionale, ma ne è già una forma e lo contiene in una indistinzione originaria ed infinitamente feconda, in cui si possono discernere gli elementi che la nostra razionalità presuppone<sup>62</sup>.

Sarebbe quindi, a questo proposito, non tanto scorretto, ma proprio privo di senso, proporsi di comprendere la storia passata dell'umanità in funzione della coppia di categorie immaginario-razionale, che in realtà hanno pienamente senso solo per noi. E tuttavia – ed è lì il paradosso – non possiamo esimerci dal farlo. Se per esempio parliamo del feudalesimo, non possiamo fingere di dimenticare il concetto di economia o esimerci dal considerare economici fenomeni che non lo erano per gli uomini del tempo. Analogamente non possiamo fingere di ignorare la distinzione tra razionale e immaginario parlando di una società per cui tale distinzione non ha senso o non ha lo stesso contenuto che essa ha per noi<sup>63</sup>. La nostra considerazione della storia deve necessariamente farsi carico di questa antinomia. Lo storico o l'etnologo deve necessariamente tentar di comprendere l'universo naturale e socia-

le dei babilonesi o dei bororo così come era vissuto da loro, e, tentando di spiegarlo, deve guardarsi dall'introdurvi determinazioni che non esistono – coscientemente o non coscientemente – per tale cultura. Ma non può fermarsi qui. L'etnologo che ha ben assimilato la visione del mondo dei bororo al punto che ormai può soltanto guardarlo con i loro occhi, non è più un etnologo, è diventato un bororo, ma i bororo non hanno etnologi. La sua ragion d'essere non è di assimilarsi ai bororo, ma di spiegare ai parigini, ai londinesi e ai new-yorkesi del 1965 quest'altra umanità rappresentata dai bororo. E questo, l'etnologo può farlo solo nel *linguaggio* – nel senso più profondo del termine, cioè nei sistemi categoriali – dei parigini, dei londinesi, e così via. Sennonché tali linguaggi non sono dei «codici equivalenti», precisamente perché nella loro strutturazione le significazioni immaginarie svolgono un ruolo centrale<sup>64</sup>.

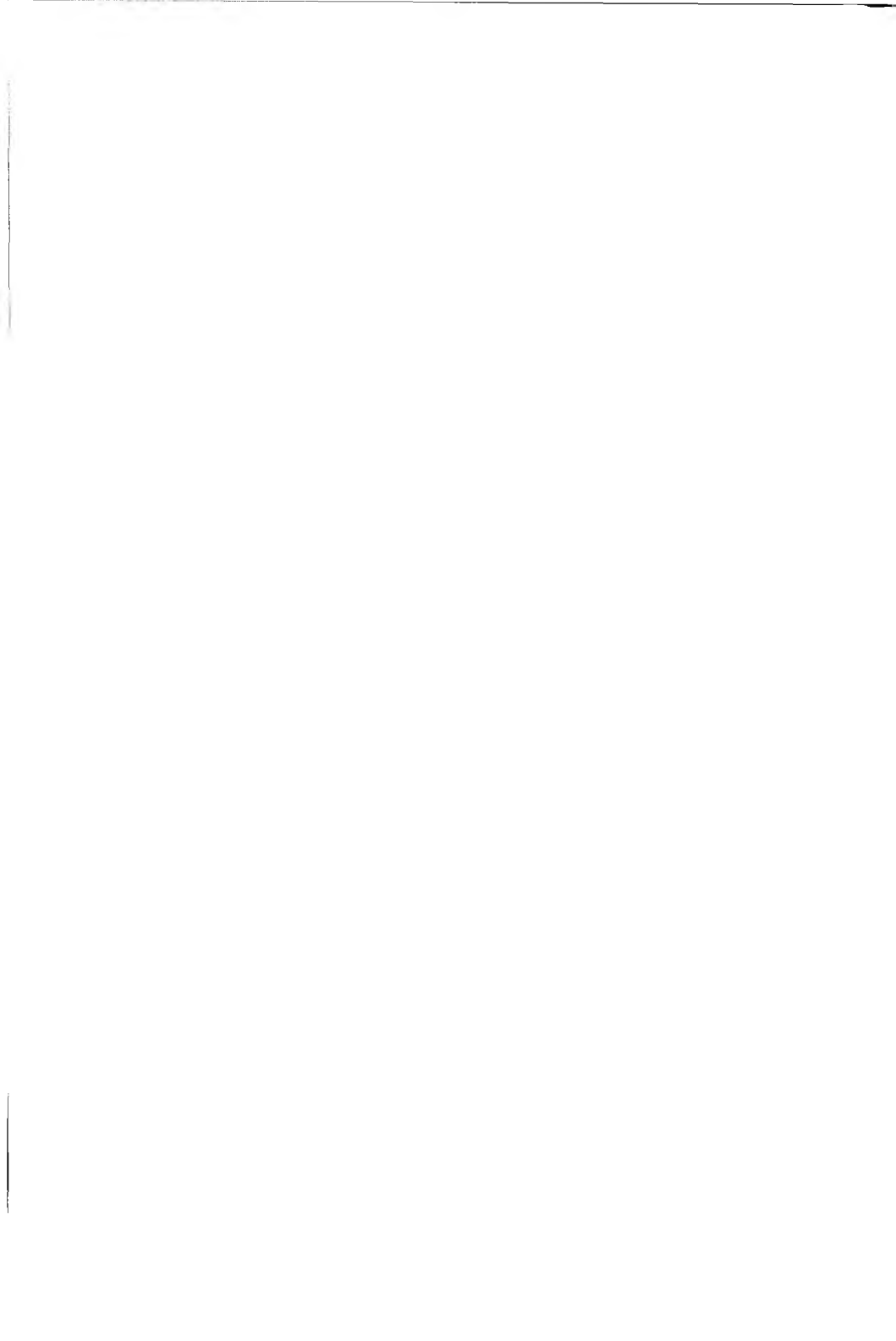
È per questo che il progetto occidentale di costituzione di una storia totale, di comprensione e spiegazione esauriente delle società di un'altra epoca e di altri luoghi, porta necessariamente con sé il proprio fallimento, se viene preso come progetto speculativo. Il modo occidentale di concepire la storia si basa sull'idea che quanto era senso «per sé» – senso della loro società per gli assiri – può diventare, senza residui o perdite, senso «per noi». Ma questo è ovviamente impossibile, e rende al tempo stesso impossibile e irrealizzabile il progetto *speculativo* di una storia totale. La storia è sempre storia per noi – il che non vuol dire che abbiamo il diritto di storpiarla come ci pare e piace, né quello di sottoporla ingenuamente alle nostre proiezioni, proprio perché quel che ci interessa nella storia è la nostra *alterità* autentica, gli altri possibili dell'uomo nella loro singolarità assoluta. Ma questa singolarità smette necessariamente di essere assoluta nel momento in cui tentiamo di coglierla, allo stesso modo che in micro-fisica, nel momento in cui si fissa la particella nella sua posizione, essa «scompare» come quantità definita di movimento.

Tuttavia, quel che si presenta alla ragione speculativa come un'insuperabile antinomia, cambia senso allorché la considerazione della storia viene reinserita nel *nostro* progetto di delucidazione teorica del mondo, e in particolare del mondo umano, allorché vi si vede una parte del nostro tentativo di interpretare il mondo *per* trasformarlo, non già subordinando la verità alle esigenze della

linea di partito, ma stabilendo esplicitamente l'unità articolata fra delucidazione e attività, fra teoria e pratica, per realizzare pienamente la nostra vita come fare autonomo, vale a dire lucida attività creatrice. Così infatti il punto radicale di unione di questi due progetti – comprendere e trasformare – potrà trovarsi di volta in volta solo nel presente vivente della storia che non sarebbe presente storico se non superasse se stesso verso un futuro che *deve esser fatto da noi*. È bensì certo che noi non possiamo comprendere il passato e l'altrove dell'umanità se non in funzione di categorie che ci sono proprie – il che retroagisce su queste categorie, le relativizza e ci aiuta a superare l'asservimento alle nostre forme di immaginario e anche di razionalità –, ma questo non traduce semplicemente le condizioni e il radicamento di ogni conoscenza storica, ma il fatto che ogni delucidazione da noi intrapresa è in fin dei conti *interessata*, è *per noi* in senso forte, giacché quel che ci preme non è dire ciò che è ma far essere ciò che non è (e a questo fare, lo stesso dire ciò che è appartiene in quanto ne costituisce un momento parziale).

Il nostro progetto di delucidazione delle forme passate dell'esistenza dell'umanità assume tutto il suo senso unicamente come momento del progetto di delucidazione della nostra esistenza, a sua volta inseparabile dal nostro attuale *fare*. Già siamo impegnati – qualunque cosa facciamo – in una trasformazione di questa esistenza riguardo alla quale la nostra sola scelta possibile è tra il subire e il fare, tra confusione e lucidità. Che questa situazione ci conduca inevitabilmente a reinterpretare e ricreare il passato, certi possono deplorarlo e denunciarlo come «cannibalismo spirituale, peggiore dell'altro». Tuttavia né noi né loro possiamo farci nulla, così come non possiamo impedire che i nostri cibi contengano, in proporzione sempre crescente, gli elementi che costituivano i corpi dei nostri antenati da trentamila generazioni.





## Capitolo terzo

### *Lo stato del soggetto oggi (1986)*

Le mode si eclissano, si inseguono, si imitano. La doratura passa, il cuio resta. Appena ieri si celebrava la morte dell'uomo e l'inessenzialità del soggetto. Secondo i gazzettini più recenti, quelle notizie erano un tantino esagerate. Autentico redivivo, il soggetto sarebbe di nuovo tra noi.

I discorsi sulla morte dell'uomo e la fine del soggetto non sono mai stati altro che una copertura pseudoteorica della fuga di fronte alla responsabilità: dello psicoanalista, del pensatore, del cittadino. Allo stesso modo, le infiammate proclamazioni di oggi sul ritorno del soggetto, così come il preteso «individualismo», mascherano la deriva della decomposizione in un'altra delle sue forme.

Il soggetto non sta tornando, semplicemente perché non era mai partito. È stato sempre qui, non certo però come sostanza, ma come problema e come progetto. Per la psicoanalisi, l'interrogativo sul soggetto è interrogativo sulla psiche: sulla psiche come tale e sulla psiche socializzata, cioè sulla psiche che ha subito e subisce costantemente un processo di socializzazione. Inteso in questo modo, il problema del soggetto è il problema dell'essere umano nelle sue innumeri singolarità e universalità.

Questo problema l'affronterò qui prendendo le mosse – come, a mio avviso, è inevitabile – dall'apertura freudiana e dalle aporie a cui porta. Pluralità delle «persone psichiche», «istanze» accorpate in un super-soggetto che le ingloba: attraverso le diverse topiche freudiane e le elaborazioni ulteriori, è forse possibile formulare una nozione di soggetto che tutte le comprenda e che non sia

puramente formale, cioè più o meno vuota? Si vedrà che una nozione siffatta esiste e che in un certo senso è *pre-psichica*, perché riguarda già il vivente. Questa prima ricerca apre la via verso un altro interrogativo: qual è allora l'*unità* – ammesso che ve ne sia una – dell'essere umano, di là dalla sua identità corporea e dalla sua «storia», intesa come semplice involucro cronologico? Questa unità, senza dubbio ben più che enigmatica, ci apparirà come un qualcosa che, rigorosamente parlando, si situa *di là dallo psichismo* – di là da quello che lo psichismo potrà mai fornire se «lasciato a se stesso». Si tratta di un'*unità da realizzare*, di quell'*unità che viene realizzata* in un'analisi come si deve. Tale unità è in linea generale progetto, e in particolare è il progetto o, come si usa dire, il fine dell'analisi, a condizione che s'intenda bene di quale unità, di qual genere d'unità si tratta.

Questione del soggetto: *chi* viene in analisi? *chi* racconta un sogno? *chi* fa un lapsus, un passaggio all'atto, un episodio delirante? E *chi sta* dietro (o di fronte) a lui, seduto su una poltrona? E perché costui di solito pensa di poter rispondere, se gli si domanda chi è: sono il tal dei tali, psicoanalista?

Hanno un senso queste domande? Qualsiasi studente di liceo, convinto di metterci in difficoltà, ci potrebbe far osservare che l'esistenza nelle grammatiche delle lingue indoeuropee d'un pronome personale *e/o* d'una prima persona singolare del verbo (esistenza non riscontrabile in tutte le lingue) non implica necessariamente l'esistenza d'una realtà d'un qualunque ordine che dovrebbe corrispondere a quel vocabolo (un'osservazione analoga può esser fatta, ed è stata fatta, a proposito del verbo *essere* e dell'ontologia). Con un argomento simile si potrebbe dimostrare che l'immaginazione, la circolazione del sangue, la nebulosa di Andromeda o gli spazi hilbertiani non esistono. Ma c'è di più: è inconcepibile una lingua umana in cui, quale che sia la forma grammaticale della *risposta*, non possa essere formulata la *domanda*: *chi* ha fatto quello? *chi* ha detto questo? Una lingua umana è sempre la lingua d'una società; e una società è inconcepibile se non crea l'*imputabilità individuale* di parole e atti.

In questa forma, l'interrogativo *chi?* si rapporta a quel modo della soggettività che definiamo individuo sociale e di cui diremo tra poco. Ma per la psicoanalisi la questione del soggetto, la

domanda *chi?* si pone immediatamente, appena lo psicoanalista, non contento di riposarsi nella sua poltrona, si mette a interpretare (non parlo di un analista totalmente e assolutamente silenzioso. È evidente che per lui questo problema, come quasi ogni altro, è per definizione indecidibile). È infatti impossibile, formulando per sé un'interpretazione o formulandola al paziente, non porsi due domande: *di chi* parla questa interpretazione? *a chi* è rivolta? Nei due casi, il «chi» non riguarda il cittadino o la cittadina, non riguarda cioè l'individuo sociale disteso sul divano, ma qualcuno di invisibile. Ciò che l'interpretazione cerca di *rendere significativo* non è tale se non come atto (desiderio, pensiero, affetto) di qualcuno che l'analizzando visibile non è e in cui sulle prime neanche si riconosce (il paziente N.N. prova estrema ripugnanza all'idea di succhiare il seno di sua madre, e tuttavia è proprio questo il desiderio del sogno della notte precedente). E *colui per il quale* l'interpretazione cerca di produrre senso (parlando di qualcuno, rendendo significativi i suoi atti) non è certo, di primo acchito, l'analizzando visibile, in ogni caso non certo la persona «prima di entrare in analisi», ma qualcuno che è in via di *farsi*, che dal senso proposto dall'interpretazione viene aiutato a far essere se stesso, e che ci riesce solo nella misura in cui può trovar senso in quello che l'interpretazione gli propone. La domanda inevitabile per lo psicoanalista: *chi* ascolta l'interpretazione? (così come tutte le variazioni dell'interpretazione e dello stile dell'interpretazione durante la cura, tutta la dinamica della cura) non ha senso se non supponendo ogni volta un certo modo di vedere il soggetto e lo stato del soggetto, non come sostrato o sostanza immateriale ma come capacità emergente di accogliere il senso e di farne qualcosa per sé: di accogliere un senso *riflesso* (l'interpretazione non fornisce un senso «immediato») e farne qualcosa per sé riflettendoci (se non altro perché un'accettazione dell'interpretazione basata fino in fondo sulla «credenza» trasferale non farebbe che tradurre l'alienazione perdurante del soggetto). È attorno all'accoglienza d'un senso riflesso e alla riflessione sul senso proposto o presentato che ruota l'essenziale della problematica del soggetto come progetto psicoanalitico.

Certo si potrebbe presentare la cura (e ne viene la tentazione a leggere certi testi psicoanalitici di non molto tempo fa) come la reciproca retroazione di due magnetofoni, uno dei quali, quello che

è al posto dell'analista, è costantemente «muto» (guasto?). Ma allora si dovrebbe eliminare dalla cura ogni attività interpretativa dell'analista, in quanto tutti i nostri atti interpretativi postulano non solo un'azione sul «soggetto» e una reazione di questi – il che è altrettanto vero per la chirurgia, per esempio – ma anche e soprattutto per il fatto che questa azione/reazione passa attraverso il senso e che questo senso non è contenuto nelle nostre parole come la medicina nell'ostia. La più semplice delle interpretazioni, il paziente la decifra sempre a suo rischio e pericolo e l'essenziale dipende da ciò che *lui* ne farà: nell'*accoglienza* (o nel rigetto) dell'interpretazione il *soggetto* si manifesta come fonte non determinabile di senso, come capacità (virtuale) di riflessione e di (re)azione. Se anche si correggesse la frase precedente e invece di «quel che *lui* farà», si dicesse «quel che farà l'*Es*», il problema resterebbe. Infatti non prendiamo e non possiamo prendere questo *Es* sempre allo stesso modo, e tutto comincia con quel che *Es* fa in noi o che ci fa fare, in analisi, certo, ma anche altrove. Se dopo un'interpretazione – non dico necessariamente *a causa* di un'interpretazione – si verifica un qualsiasi passaggio all'atto del paziente, non possiamo non chiederci in che misura quell'interpretazione è entrata fra le condizioni efficienti di quell'atto, in che misura non avremmo fatto meglio a tenerla per noi o a pensare più a lungo.

Ci interroghiamo: forma riflessiva del verbo. Il termine *riflessivo* rimanda a uno dei due poli del problema del soggetto. Ci interroghiamo, perché *avremmo potuto* fare o non fare: ci impegniamo, non ci esimiamo dalla responsabilità relativa all'evoluzione della cura. In quanto analisti, ci attribuiamo dunque lo statuto d'istanza che può *riflettere* e *agire*, che può *decidere* d'intervenire così o in altro modo, interpretare o astenersi dal farlo, mettere in rilievo un lapsus o lasciare che le associazioni proseguano. Ora, niente consente che noi si rifiuti agli altri, soprattutto agli analizzandi, questo statuto. Ed è a questo statuto che il termine soggetto si riferisce.

Statuto non significa, qui, realtà o sostanza, ma questione e progetto. Questione: perché la riflessione implica che l'interrogazione sia senza fine. Progetto: perché quello a cui si mira attraverso una cura è la trasformazione effettiva di qualcuno, trasformazione imprevedibile e non determinabile in anticipo, ma che tuttavia si differenzia da una trasformazione purchessia<sup>1</sup>.

Nella letteratura psicoanalitica degli ultimi anni si incontra

spesso l'espressione «soggetto dell'inconscio». Ha un senso? Sappiamo tutti che l'oggetto dell'analisi è l'esplorazione della psiche inconscia in senso stretto, che il suo postulato è che in essa si svolge l'essenziale e che il suo intento è, nei fatti (quale che sia la formulazione esplicita che se ne dà), aiutare l'analizzando a modificare il «suo» rapporto al «suo» inconscio. Ma sappiamo anche che questo inconscio la psicoanalisi non lo incontra mai, per dir così, in persona. Tutt'al più ne coglie fuggevolmente qualche effetto con l'aiuto d'un sogno, d'un lapsus, d'un atto mancato. La psicoanalisi incontra sempre un essere umano in carne e ossa, che parla (e che non parla una lingua in generale, ma ogni volta una lingua ben particolare), che ha o non ha una professione, una condizione familiare, delle idee, dei comportamenti, degli orientamenti e dei disorientamenti. In breve, siamo sempre innanzi a una realtà umana in cui la realtà sociale (la dimensione sociale di questa realtà) ricopre quasi totalmente la realtà psichica. E in un primo senso il «soggetto» si presenta come questa strana totalità, totalità che al tempo stesso è e non è unitaria, composto paradossale di un corpo biologico, di un essere sociale (individuo socialmente definito), di una «persona» più o meno cosciente e, infine, di una psiche inconscia (una realtà psichica e un apparato psichico): il tutto massimamente eterogeneo e nondimeno definitivamente indissociabile. Così si presenta a noi il fenomeno umano, ed è innanzi a questa nebulosa che dobbiamo pensare la questione del soggetto.

La questione poi si complica a un secondo livello. Infatti quel che centralmente ci importa di questa molteplice chimera, è la realtà psichica. Orbene, questa realtà è stata vista da Freud non come un «soggetto», ma come una *pluralità* di soggetti. Molteplicità delle «persone psichiche», conflitti «intrapsichici» che oppongono le une alle altre «istanze» diverse e irriducibili<sup>2</sup>; espressioni tutte certamente metaforiche, su cui del resto i maligni non hanno mancato d'ironizzare. La metafora giuridico-amministrativa delle «istanze» rimanda al tempo stesso a una gerarchia e alla possibilità di conflitti di competenza; quella delle differenti persone richiama la vecchia immagine platonica della biga trainata da diversi cavalli, che tirano ognuno dalla sua parte. Ma riconoscere una metafora non annulla le caratteristiche dell'oggetto cui la metafora mirava.

Infatti nell'opera freudiana come in quelle dei suoi continuatori, le «istanze» – o quanto le sostituisce – appaiono come elementi

che «agiscono» ciascuno per proprio conto, ognuno dei quali persegue proprie finalità. Tra queste finalità la prima, seppur la meno appariscente, può essere definita così: perseverare nel suo proprio essere (senso ultimo della resistenza!). La specificità e la separatezza d'ogni istanza implicano l'esistenza, per ciascuna, d'un mondo proprio, d'oggetti particolari, di modi specifici di stabilirne nessi e valutazioni. In tal modo la psiche freudiana si presenta come un conglomerato, bene o male accorpato e tenuto insieme, di sottosfere psichiche, ciascuna delle quali persegue i propri intenti e si mostra capace, in tale attività, di «ragionamenti» e «calcoli» praticamente e teoricamente «infallibili» (ricordiamoci dell'aritmetologia freudiana: «impossibile pensare un numero... la cui scelta sia totalmente arbitraria») e ciascuna delle quali «conosce» i suoi «oggetti» e li «elabora» a suo modo (si pensi, ad esempio, al super-io freudiano, ai suoi «intentì», al suo «stile» e ai suoi «modi di procedere»).

Cercherò più avanti di mostrare che questo modo di presentare le cose non ha, a dire il vero, niente di «metaforico». Queste categorie (finalità, calcolo, conservazione di sé, mondo proprio) sono impiegate in questo caso in maniera del tutto fondata, poiché corrispondono in profondità al modo d'essere delle entità in causa. La confusione nasce dal fatto che le categorie in questione non sono affatto *specifiche* della psiche (delle «istanze» o delle «persone» psichiche) ma governano una regione assai più vasta: valgono dovunque ci sia il *per sé*. Nello stesso tempo, tali categorie sono del tutto insufficienti a caratterizzare quel che si può definire soggettività, o soggetto nel senso forte della parola. Vi è il *per sé* (o più semplicemente il *sé*, il *self*) anche altrove e non solo nella psiche: «di qua» come «di là» da essa. Non è il *sé* o il *per sé* a caratterizzare la psiche. Di converso, lo psichico come tale non contiene ancora una vera *soggettività*, nel senso che tenterò di definire.

Abbiamo a che fare infatti con una molteplicità di regioni e anche di livelli d'essere nei quali tutti è in gioco il *per sé*, e la cui insufficiente distinzione è fonte di confusione. È opportuno, per l'intelligenza di quanto seguirà, darne qui subito una breve caratterizzazione.

1. È *per sé* il *vivente* come tale (già almeno la cellula). Si capisce facilmente come si possa essere tentati di chiamare soggettivo il nucleo che è attivo nel vivente, quale che sia.

2. È per sé lo *psichico*, come tale e nella sua pluralità, ovvero attraverso le sue diverse «istanze» o «per» ciascuna delle «persone psichiche».

3. È per sé l'*individuo sociale*, cioè l'individuo socialmente costruito o fabbricato, ovvero il prodotto della trasformazione dello psichico da parte della società (linguaggio e famiglia sono già la società), trasformazione che, a partire da ciascun soma-psiche singolo, fa essere un'entità socialmente definita e orientata: nel suo ruolo sessuale e professionale, nel suo stato e nelle sue apparenze, nelle sue motivazioni, idee e valori.

4. È per sé, come tale, la *società* di volta in volta data. Quando il parlare comune dice: Roma ha conquistato il bacino del Mediterraneo, oppure: la Germania ha dichiarato guerra alla Francia, queste espressioni, certo improprie, non sono soltanto metaforiche. Non mi riferisco qui a iper-soggetti, a coscienze o inconsci collettivi, o agli spiriti dei popoli, ma al fatto evidente che ciascuna società possiede gli attributi essenziali del per sé: finalità di autoconservazione, autocentrimento, costruzione di un mondo proprio.

In queste quattro regioni abbiamo a che fare con il *semplicemente reale*. Ma non incontriamo in esse quel che in psicoanalisi ci interessa primariamente: il *soggetto umano* vero e proprio, il soggetto che è insieme l'ambiente, il mezzo e il fine della cura. Questo soggetto non è semplicemente reale, non è dato: è da fare e si fa attraverso certe condizioni ed entro certe circostanze. Il fine dell'analisi è precisamente l'avvento del soggetto, il che costituisce una possibilità (astratta), ma non una fatalità per ogni essere umano: questo soggetto, infatti, è *creazione storica* e creazione di cui si può ricostruire la storia. Questo soggetto, la *soggettività umana*, è caratterizzato dalla *riflessività* (che non va confusa con il semplice «pensiero») e dalla *volontà* o capacità di azione deliberata nel senso forte del termine.

Analogamente, dobbiamo fare posto a una nozione di società da non intendersi semplicemente come un livello del per sé oltre gli individui, ma come società capace di *riflettersi* e di *decidersi dopo aver deliberato* – una società che si può e si deve chiamare autonoma. E a ciò siamo autorizzati e obbligati dall'emergere nella storia di società che intraprendono la riflessione sulla propria legge, la mettono in discussione e, fino a un certo punto, decidono di modificarla in seguito a questa riflessione (cfr. *infra*, cap.



sesto). Non è il caso di affrontare qui, nemmeno in modo superficiale, l'insieme dei problemi che sollevano queste sei regioni in cui appare il per sé, né tantomeno i problemi posti dalle loro relazioni. Mi adopererò essenzialmente a delucidare due punti che mi paiono avere una pertinenza particolare per la teoria e la pratica psicoanalitica. Prima di tutto, le somiglianze sorprendenti e le differenze abissali che uniscono e separano il vivente e lo psichico. Poi, il problema del soggetto umano propriamente detto, come riflessione e come volontà, quale lo si incontra nella problematica psicoanalitica.

Ma innanzitutto, e visto che cominciando ho ricordato le mode dell'ultimo quarto di secolo, si noti che le distinzioni precedenti consentono di mettere a nudo lo scheletro degli argomenti degli eroi di quegli anni. S'è voluto infatti scomporre il soggetto umano in due modalità che, pur essendogli apparenate, non ne toccano affatto l'essenziale. Per un verso, se si considera il per sé in quanto semplice processo autocentrato e autoconservatore, ma tuttavia «cieco» a tutto quello che supera le dimensioni strumentali che dipendono da quelle due finalità, dunque al limite apparentemente «meccanizzabile», l'essere umano non sarà «soggetto» più di quanto lo è, per esempio, il sistema immunitario, che presenta, come è noto, un'ipseità assai elevata. Si giunge così al «processo senza soggetto» (grande scoperta! che cosa è mai una galassia se non un «processo senza soggetto»?) e alla linea Lévi-Strauss/Althusser/Foucault. Oppure si pretende di riassorbire interamente il soggetto umano nella dimensione dell'individuo sociale, e in particolare nel linguaggio. Si dirà allora che è preso, perduto, alienato nel linguaggio (e negli orpelli sociali), che non parla ma che è parlato (o, perché no, che non scrive ma è scritto) – salvo poi a collocare dietro di lui un «soggetto dell'inconscio» che in tutta evidenza s'annulla appena è pronunciata una parola. È la linea Lacan/Barthes/Derrida.

## *1. Il vivente*

Il primo per sé, il per sé archetipico, è il vivente. Tutto quanto diremo più avanti presuppone le categorie del vivente che si conservano attraverso i livelli del per sé, non però come attributi posi-

tivi ma come cornice delle domande pertinenti. Essere per sé significa essere fine di se stesso. Che ciò si manifesti come per sé del singolo essente vivente particolare – pulsione di conservazione – o come per sé della specie – pulsione di riproduzione – importa poco: in ogni caso c'è autofinalità (evidentemente con le limitazioni indicate già dal passaggio dal primo caso al secondo). L'autofinalità è sempre accompagnata dall'insorgenza d'un mondo proprio. Questo mondo proprio si costituisce di volta in volta, entro e attraverso incastri successivi e sovrapposti di diverso tipo – il mondo proprio di questo cane «partecipa» del mondo proprio della specie cane, il mondo proprio di quella tale cellula di questo cane è semplicemente condizione del mondo proprio del cane senza «parteciparvi» esplicitamente – incastri che non possono occuparci ora.

Che cosa significa mondo proprio? Che necessariamente ogni volta (almeno dal livello della cellula in poi) c'è presentazione, rappresentazione e messa in relazione di quel che è rappresentato. Certo, «c'è» qualcosa «all'esterno», c'è X. Ma X non è informazione, come sta ad indicare la sua stessa designazione. X informa soltanto del fatto che «c'è». È semplice urto, *Anstoss* (ci torneremo). Appena se ne dice di più, si fanno entrare in gioco determinazioni «soggettive». E alla fine anche questa determinazione limite, vuota, senza visceri: «c'è», non si sottrae alla domanda: c'è *per chi*? La natura non ha in sé «informazioni» che attendano d'essere raccolte. X non diventa qualcosa se non quando, e in quanto, viene *formato* (in-formato) dal per sé: cellula, sistema immunitario, cane, essere umano, e così via. L'informazione è creata da un «soggetto» e, con tutta evidenza, a suo modo.

L'informazione così creata non è non può mai essere «puntuale»: gli «elementi» (o i *bits*) di informazione sono delle astrazioni del teorico. Un'informazione effettiva è sempre una *presentazione* – dunque sempre una *messa in immagine*, e una immagine non può mai essere un atomo, ma sempre già anche una *messa in relazione*: cioè comporta indissolubilmente un numero indeterminato di «elementi» e il loro modo di coappartenenza. Questa messa in relazione può costruirsi su di un numero indeterminato di piani, verso l'alto e verso il basso; non ne dobbiamo parlare in questo luogo. Possiamo chiamare questa funzione del vivente funzione cognitiva, a condizione di capire che unisce indissolubilmente le due dimensioni: il *rappresentare con immagine* e il *legare insieme*, che

si possono chiamare, per abuso di linguaggio, l'estetico e il noetico, ovvero il sensoriale e il logico. L'abuso di linguaggio consiste in ciò che abbiamo appena detto, e cioè nel fatto che il rappresentare con immagine è interconnesso al legare-insieme e viceversa. C'è sempre organizzazione «logica» dell'immagine, così come c'è sempre una base immaginifica in ogni funzione logica. La «messa in scena» – se vogliamo usare la terminologia di Piera Aulagnier – contiene già il senso e la «messa in senso» non può fare a meno di una «presentificazione» di tale senso, la quale esige una «scena».

Messa in immagine e messa in relazione obbediscono ogni volta e fino a un certo grado a delle «regole»: devono presentare una certa *regolarità*, senza di che il vivente non potrebbe semplicemente sopravvivere. Non dobbiamo considerare qui il tenore di tali regole se non per ricordare che devono essere assoggettate (almeno parzialmente) all'autofinalità del vivente – e già, per esempio, alle necessità della sua conservazione. Da ciò discendono altre due determinazioni essenziali del per sé vivente. Quel che viene presentato dev'esser *valutato* in un modo o in un altro, positivamente o negativamente, il che significa che deve venir *investito* da un valore (buono o cattivo, alimento o veleno, ecc.), diventando così supporto (o correlato) di un *affetto*, positivo o negativo (al limite neutro). E questa «valutazione» (o questo affetto) guida oramai l'*intenzione* (il «desiderio») che porta, eventualmente, ad una azione corrispondente (di avvicinamento o di allontanamento). Abbiamo qui i tre elementi del per sé già individuati nel V secolo della Grecia classica<sup>1</sup>. Dovunque c'è per sé, ci sarà rappresentazione o immagine, ci sarà affetto, ci sarà intenzione: in termini antichi, ci sarà il logico-noetico, il tymico e l'oretico. E questo vale indifferentemente per il batterio, per un individuo o per una società.

Non è difficile capire come queste due determinazioni, l'autofinalità da un lato e la costruzione di un modo proprio dall'altro, si esigano reciprocamente. Se una qualsiasi entità deve conservare se stessa così com'è (conservarsi numericamente: questo cane, o genericamente: i cani), deve anche agire e reagire in un ambiente, valutando positivamente quello che favorisce la propria conservazione e negativamente quello che l'ostacola; e per far ciò, deve *aver consapevolezza*, *be aware of*... di questo ambiente, fosse pure nel senso più vago. Perché parti o elementi di quell'ambien-

te esistano per tale entità, è necessario che siano presenti per essa e dunque rappresentati da essa. Tale rappresentazione non può essere né «oggettiva» né «trasparente»: si tratterebbe di contraddizioni in termini. Non può essere «oggettiva» perché è rappresentazione fatta da e per «qualcuno», dunque necessariamente perlomeno «adattata» alle sue finalità; né può essere «trasparente», perché la maniera d'essere di questo qualcuno è parte integrante della costituzione della rappresentazione. Così, tanto per evocare l'aspetto più brutalmente evidente, questa presentazione-rappresentazione non può che essere altamente *selettiva*. Quel che di volta in volta viene «percepito» tralascia ed esclude una massa infinitamente più rilevante di «non percepito» d'ogni ordine: la selezione non è soltanto quantitativa, ma necessariamente anche qualitativa. Strati di ciò che è potranno essere «colti/costruiti», altri non lo potranno, sempre in virtù della natura di quel che è e grazie alle condizioni del dispositivo presentativo/rappresentativo del vivente, il quale è necessariamente determinato. Determinato vuol dire, allo stesso modo, *limitato* o, se si vuole, specifico (ecco perché anche il Dio onnisciente dei teologi razionali è un'idea irrazionale: egli dovrebbe «percepire» a tutti i livelli possibili di fenomenalità tutto ciò che potrà mai esser dato a tutti i *sensoria* interni ed esterni; non gli basterebbe certo «pensare», in quanto non si può attraverso il «pensiero» ricostruire il dolore specifico di chi ha appena subito quella tale operazione o perso la persona amata). Questa selettività specifica è anche palesemente correlativa alle mete del per sé che è, di volta in volta, questo vivente specifico e che dipendono dal suo essere già determinato. L'obiettivo della conservazione di un albero non porta alla stessa selezione nell'ambiente cui conduce l'intento di riproduzione sessuale di un mammifero. Ogni volta è selezionato qualcosa di differente, ed è trasformato ogni volta in modo diverso per essere presentato/rappresentato. Il che porta a dispositivi di «percezione/elaborazione» differenti. La stessa particolarità di tali dispositivi è codeterminata da quanto «ci si trova tra le mani» (il «*bricolage*» di François Jacob): il vivente non crea in una libertà assoluta il suo sistema di appropriazione, elaborazione, «interpretazione» degli elementi dell'ambiente. Ma per ciò che attiene all'essenziale, ogni per sé vivente costruisce, anzi meglio: crea il *suo mondo* (chiamo *mondo*, in opposizione ad ambiente, quello che emerge attraverso questa crea-

zione e insieme con essa). In tutta evidenza, la costruzione/creazione di questo mondo *s'appoggia* ogni volta – *lehnet sich an...*, per riprendere un termine di Freud – su di un certo esser-così di ciò che è. Di questo esser-così non possiamo dir nulla in senso stretto, *salvo* che deve esser tale da permettere precisamente l'esistenza continua del vivente nella sua interminabile varietà.

Tuttavia ne parliamo. Ma come? Nel caso specifico, ne parliamo in quanto meta-osservatori che possono osservare, insieme, il vivente e quello che accade fuori del vivente e che costatano che un elemento X del *nostro* mondo scatena, in quel tale vivente, un elemento X' del *nostro* mondo che *noi* definiamo «reazione Y» del *vivente*. Siamo allora portati a dire, se non facciamo abbastanza attenzione, che per il vivente in questione l'elemento X fornisce l'informazione Y. Il che è un terribile abuso del modo di parlare. Ciò che, «in sé», corrisponde a X non è un'informazione e non fornisce informazione: tutto ciò che possiamo dire è che crea un urto (*Anstoss*, per riprendere il termine di Fichte) che mette in moto la capacità formante (immaginifico/immaginativa, presentificante e collegante) del vivente. Soltanto dopo questa enorme elaborazione l'indescrivibile che corrisponde a X diventa «informazione». Ma, nello stesso tempo, quel «di là da X» a cui non possiamo attribuire nessuna forma (perché ogni forma è «soggettiva») *non può assolutamente essere informe*: l'urto non può essere, in sé, assolutamente indeterminato e totalmente indifferenziato: se lo fosse potremmo ascoltare la pittura e vedere i profumi<sup>1</sup>.

Ecco dunque i punti di partenza che offre alla nostra discussione la considerazione del vivente in quanto per sé. Riassumiamo ancora una volta le tre idee principali: il vivente è per sé in quanto è autofinalità, in quanto crea un suo proprio mondo, e in quanto questo mondo è un mondo di rappresentazioni, di affetti e di intenzioni. E anche se non possiamo dilungarci oltre, è d'obbligo ricordare alcuni problemi sollevati dal vivente e dal suo modo d'essere, che sono a metà strada tra l'esplorazione «scientifica» del vivente e la filosofia, e che mostreranno, come spero, la rilevanza per la psicoanalisi di quel che ho appena detto.

Innanzitutto, il vivente esiste di volta in volta entro e attraverso una *chiusura*. In un certo senso, il vivente è una sfera chiusa. Non possiamo entrare nel vivente, possiamo scontrarci con esso, imporgli dei colpi, ma in nessun modo entriamo al suo interno:

qualsiasi cosa noi si faccia, quello reagirà *a suo modo*. Vi è un'immediata analogia con la situazione psicoanalitica e con ogni rapporto umano in generale. Non si può entrare come si vuole all'interno di qualcuno, anzi non ci si entra affatto. Un'interpretazione (o un silenzio) è ascoltata da qualcuno, che può ascoltarla precisamente perché fornito di dispositivi d'ascolto, come la cellula ha i suoi dispositivi percettivo/metabolici.

In secondo luogo – il che mi sembra ed è paradossale, ma è al tempo stesso anche una conseguenza del primo punto e una risposta a esso – quando s'arriva all'essenziale, non si può pensare il vivente se non dall'interno. Certo, le spiegazioni «scientifiche» e causali sono nella gran maggioranza dei casi ineliminabili e decisive, ma alla fine manca sempre qualcosa: tutte le concatenazioni che si descrivono scientificamente quali pure esteriorità, la loro coesistenza e il loro intreccio, non diventano intelligibili se non in quanto assoggettate a questa finalità che non porta da nessuna parte, a questo essere senza ragion d'essere, a questo vivente determinato. Il che è vero del singolo essere vivente particolare ed è vero della specie, sicché questo punto ritorna in maniera quasi comica nei testi dei neo-darwiniani: una volta stabilito il postulato meccanicistico-aleatorio, tutte le descrizioni vengono fatte in termini finalistici, fino a ragionare come se le specie si fossero evolute *per* adattarsi all'ambiente, come se una certa strategia d'adattamento fosse fallita e un'altra avesse avuto successo, e così di seguito (non s'è mai sentito dire che una galassia abbia fallito in questa o quest'altra attività). Ma il fatto di dire che una strategia d'adattamento è fallita, dimostra che non si può *pensare* l'insieme del processo mutazione-selezione, eccetera, senza sposare il «punto di vista» di una specie che «mira a sopravvivere» (quello che qui ci importa non è la metafora linguistica, ma la categoria che consente la comprensione). In modo analogo, e lasciando da parte la letteratura relativa all'empatia e i suoi critici, non vi è psicoanalisi senza prendere in considerazione il «punto di vista» del paziente, non vi è interpretazione possibile che non «guardi le cose dall'interno».

Infine, supremo paradosso, chiusura e interiorità vanno di pari passo con una certa universalità e una certa partecipazione. Non c'è una cellula sola, ce n'è un numero incalcolabile. Non c'è un platano, ci sono i platani – e *il* platano non potrebbe esistere se

non ci fossero i platani. Ma alla chiusura e all'interiorità non si contrappone soltanto un'universalità generica. Ciascuna entità singola partecipa ed è integrata a entità di altri livelli, oppure è a sua volta formata dall'integrazione di quelle entità. Un platano non può esistere senza foresta, una foresta non può esistere senza uccelli, né questi senza vermi, e via dicendo. Non basta dire che non c'è un nevrotico ossessivo solo, ma la stessa totalità dei nevrotici ossessivi non è costituita da semplici esemplari dell'entità «nevrosi ossessiva».

## 2. *Lo psichico*

Quali sono le specificità dello psichico nei confronti del vivente? Ma innanzitutto: che si intende per psichico? Aristotele, com'è noto, attribuiva un'anima – *psiche* – agli animali e ai vegetali, da un lato, e agli dei dall'altro<sup>5</sup>. Si tratta di ciò che abbiamo definito il per sé. Quello che mi interessa qui è lo psichismo umano e le sue specificità. Specificità in rapporto a che cosa? Durante questa discussione avremo presente, come punto di riferimento, quello che sappiamo (o crediamo di sapere) degli animali «superiori», a partire per esempio dai monotremi, comparsi all'incirca centocinquanta milioni di anni fa. Che cosa possiamo dire, che cosa possiamo supporre sulle differenze tra lo «psichismo» delle echidne e lo psichismo umano? È evidente che la differenza non sta nella sessualità come tale. La specificità umana non è la sessualità, ma la *distorsione* della sessualità, che è tutt'altra cosa.

Questa specificità è innanzitutto *trasversale* o *orizzontale*: con questo intendo dire che le sue caratteristiche valgono per tutte le «istanze» psichiche.

La prima di queste caratteristiche è la *de-funzionalizzazione* dei processi psichici relativamente al loro sostrato, cioè alla componente biologica dell'essere umano. Basta riflettere un poco per vedere che questa de-funzionalizzazione vale ugualmente per l'io freudiano, che si suppone assicuri i rapporti dell'essere umano con la realtà: nella maggior parte dei casi di suicidio, occorre che l'io vi cooperi attivamente. Certo, si può vedere in questa de-funzionalizzazione la condizione per una funzionalità di un altro ordine: le «istanze» psichiche, prese ciascuna in sé, e la *psiche* come un

tutto sono non funzionali biologicamente per poter essere «funzionali» da un altro punto di vista, il loro: per esempio, nella «funzionalità» della conservazione di una «immagine di sé» può accadere, al limite, che ci si uccida. Ma, come segnala proprio questo esempio, impiegare il termine «funzionalità» sarebbe qui un abuso. Ogni istanza lavora a conservare il *suo* mondo, di cui è parte essenziale la *sua* immagine dell'essere considerato

Che, in generale, la conservazione di questa immagine valga più di quella dell'«essere reale» è solo una conseguenza del secondo tratto trasversale dello psichismo umano: *il predominio del piacere rappresentativo sul piacere d'organo*. Da qui discende quella che Freud aveva definito l'onnipotenza magica del pensiero e che, più correttamente, si dovrebbe chiamare l'onnipotenza *reale* del pensiero inconscio. Reale perché per l'inconscio il problema non è di trasformare la «realtà esterna» (di cui non ha alcuna conoscenza), ma di trasformare la rappresentazione per renderla «piacevole». Orbene, una siffatta rappresentazione è, in via di principio, sempre formabile; se e quando non viene formata, è che un'altra istanza psichica vi s'oppone.

Presupposta da queste due caratteristiche, ma non identica a esse, è una terza caratteristica, che senza dubbio costituisce la caratteristica fondamentale dello psichismo umano: *l'autonimizzazione dell'immaginazione*<sup>6</sup>. Si tratta beninteso dell'immaginazione radicale, non della capacità di vedere «immagini» (o di vedersi) in uno «specchio», ma della capacità di porre ciò che non è, di vedere in qualcosa ciò che in essa non c'è. A rigore, come ho già detto, il *rappresentare con immagine* dev'esser supposto ovunque vi sia per sé, dunque innanzitutto nel vivente in generale. Il vivente fa essere una immagine (una «percezione») là dove c'è una X (e anche là dove non c'è nulla: ombra). Ma lo fa una volta per tutte, sempre «nello stesso modo», e lo fa assoggettandosi alla funzionalità. Per lo psichismo umano, c'è flusso rappresentativo illimitato e incontrollabile, spontaneità rappresentativa che non è asservita ad un fine determinabile, rottura della corrispondenza rigida tra l'immagine e la X alla quale si riferisce o rottura della consequenzialità rigida delle immagini tra di esse. Evidentemente proprio su queste proprietà dell'immaginazione radicale s'appoggia psichicamente la capacità linguistica dell'essere umano: che presuppone la facoltà del *quid pro quo*, del vede-



re qualcosa là dove c'è altro, per esempio il poter «vedere» un cane nei quattro fonemi o nelle quattro lettere di questa parola, ma anche di non vedervi sempre la *stessa* cosa, dunque di poter comprendere l'espressione: «che tempo cane» e ancora di poter vedere un cane in *dog* se si conosce l'inglese.

Aggiungerò semplicemente qualcosa su di una quarta caratteristica che mi sembra capitale e che, per quanto ne so, viene trascurata dagli autori: *l'autonomizzazione dell'affetto* nello psichismo umano. Penso che questa constatazione sia fondamentale dal punto di vista psicoanalitico. Siamo abituati a pensare che l'affetto sia dipendente dalla rappresentazione o da un certo rapporto del desiderio con la rappresentazione. Se ascoltiamo più semplicemente, starei per dire più candidamente, la clinica e insieme l'autosservazione, ci convinciamo senza fatica che c'è, al tempo stesso, interrelazione e indipendenza tra affetto e rappresentazione. Il che ha una grande importanza sia per quanto riguarda i limiti dell'interpretazione (del potere dell'interpretazione) sia per il ruolo dell'analista. L'esempio più chiaro è costituito dagli stati depressivi. Assai spesso innanzi a uno stato depressivo nasce inevitabilmente la domanda: il paziente è d'umore depresso perché vede tutto nero o vede tutto nero perché è d'umore depresso? In questi stati notiamo che, nella misura in cui la rappresentazione determina l'affetto, l'interpretazione può funzionare. Ma nella misura in cui la rappresentazione dipende dall'affetto, l'interpretazione non funziona e l'analista non può adempiere il ruolo di interpretante ma riesce soltanto a fornire un sostegno o una supplenza affettiva, nei limiti indicati dalla professione. Penso che questa dualità esista e che queste due radici degli stati depressivi non siano riducibili l'una all'altra: ecco perché tali stati sono così spesso ribelli al trattamento.

Che ci sia, inoltre, *defunzionalizzazione* e al tempo stesso *autonomizzazione del desiderio* è cosa evidente e riconosciuta (anche se in termini differenti). Va semplicemente notato che ciò è indissociabile dall'autonomizzazione della rappresentazione (immaginazione) e dell'affetto.

Nel mondo psichico umano caratterizzato dalla defunzionalizzazione, dal predominio del piacere rappresentativo sul piacere d'organo e dall'autonomizzazione relativa dell'immaginazione, dell'affetto e del desiderio, vagano alla deriva residui fluttuanti del

dispositivo «psichico» *funzionale* dell'animale, cioè meccanismi che attengono alla logica insiemistico-identitaria<sup>7</sup>, i quali peraltro sono utilizzati costantemente dalle diverse istanze dell'apparato psichico. Naturalmente non è l'esistenza di siffatti meccanismi a caratterizzare la psiche, ma la loro «disintegrazione», la loro messa in opera con finalità contraddittorie o incoerenti. L'uomo non è, inizialmente e originariamente, uno *zoon logon echon*, un vivente che possiede il logos, ma un vivente il cui *logos* è stato frammentato, e i cui pezzi sono stati messi al servizio di padroni in contrasto con loro.

La specificità dello psichismo umano sta, per altro verso, nella sua dimensione verticale, cioè nella sua *stratificazione*. Non è il caso di addentrarci ora nelle concezioni particolari di questa stratificazione, che si tratti della prima o della seconda topica freudiana, delle «posizioni» kleiniane o di altre, tra cui, per esempio, quella di Piera Aulagnier, che articola originario, primario e secondario; o ancora quella che ho formulato io stesso collocando all'inizio una monade psichica chiusa su se stessa che esplode durante una fase triadica, poi attraversa una fase edipica, per culminare infine, attraverso i differenti aspetti del processo di sublimazione, nell'individuo sociale<sup>8</sup>. In tutti questi casi abbiamo sempre a che fare con una psiche caratterizzata dalla molteplicità delle sue «istanze», il che è ben diverso da un dispiegamento funzionale teso a ottenere una migliore divisione del lavoro. Si ha motivo dunque di parlare di *stratificazione*, poiché vi sono alcune istanze – o alcuni processi: in tutto quel che dico, non presuppongo infatti sostanzialità di nessun genere – che rispetto ad altre si situano molto più vicine alla «superficie». Questa distinzione tra «superficie» e «profondità» non è un mero «effetto di prospettiva», ma è inscritta nella cosa stessa; il che, detto in estrema sintesi, equivale ad affermare che vi è un inconscio dinamico<sup>9</sup>.

Ora questa stratificazione, allo stesso titolo della de-funzionalizzazione, offre una discriminante decisiva rispetto allo «psichismo animale». Un animale non è «stratificato» nel senso forte del termine: non ha *storia* psichica né conflitti intrapsichici (che poi, se si vuole, li si possa far apparire *sperimentalmente*, conferma ciò che sostengo). Ma nell'essere umano i conflitti intrapsichici sono conflitti di «istanze», e la stessa esistenza di queste istanze, al pari della loro concrezione ogni volta particolare, è il risultato di una

*storia*. Che in questa storia e a causa sua si costituiscano istanze (o processi), i quali poi non risultano «superati» o «integrati armoniosamente», ma persistono in una totalità contraddittoria e anche incoerente, ecco quel che differenzia radicalmente l'evoluzione temporale dello psichismo umano da qualsiasi «processo di apprendimento»<sup>10</sup>. Certo, nell'essere umano esistono apprendimento e «logica», e sono entrambi eredità animale (sorprendente nell'umano non è che apprenda ma che non apprenda).

In questa storia, le tappe successive non annullano le precedenti ma coesistono con esse secondo tutte le modalità concepibili, creando così il ventaglio dei «tipi» psichici umani che conosciamo dalla nosologia e dalla caratterologia psicoanalitiche. Tuttavia qui ci preme sottolineare in modo particolare ciò che conferisce a ciascuna «istanza» (o a ciascun tipo di processo) le caratteristiche essenziali e specifiche del *per sé*. Di volta in volta, infatti, osserviamo processi caratterizzati dall'autoriferimento, che sono al tempo stesso vere e proprie creazioni di un mondo. Per ogni «istanza» (o processo) vi sono *oggetti* nuovi e specifici, valutazioni e affetti specifici, appetizioni specifiche. E ugualmente, di volta in volta, ci troviamo di fronte a un tipo di senso nuovo e specifico, vale a dire all'inserimento delle «rappresentazioni» in tipi nuovi di relazione, in altre matrici di equivalenza e di appartenenza (la foresta per il conscio e la foresta per l'inconscio). Ogni volta si dispiega un modo del rappresentare, un modo del desiderare, un modo del provare affetto. Per fare un esempio, c'è una colorazione affettiva anale e solo anale. C'è dunque anche una conservazione della chiusura di ciascuna delle sue istanze, come per il vivente: ognuna conosce il suo mondo e non vuol saperne di nient'altro; ognuna persegue i suoi scopi e si oppone a tutti gli altri scopi. Ma contemporaneamente nell'apparato psichico esiste una *rottura* relativa di tale chiusura: le diverse istanze non stanno reciprocamente in un rapporto di pura exteriorità, ed è questo che, tra le altre cose, come si vedrà più avanti, fornisce le condizioni di possibilità della cura psicoanalitica.

Sappiamo che questa pluralità della psiche s'appoggia in maniera decisiva a tappe di maturazione neurofisiologica (e di apprendimento animale), che adesso non ci riguardano. Ma essa è anche fondamentalmente codeterminata dal processo di socializzazione, sia nella sua consistenza di volta in volta specifica, sia nel

semplice fatto del suo svolgimento. E questa strana pluralità non è un sistema, ma quel che definisco un *magma*, un modo di coesistenza *sui generis*, caratterizzato da una «organizzazione» che contiene frammenti di molteplici organizzazioni logiche ma non è riducibile a un'organizzazione logica<sup>11</sup>.

### 3. *L'individuo sociale*

Ho appena evocato il processo di socializzazione, il che ci porta alla terza regione del per sé, quella dell'individuo sociale. In psicoanalisi non si ama questo termine né quello di socializzazione, e davvero non so perché. Si parla continuamente della madre. Ma che cos'è la madre, se non qualcuno che parla? Anche se è sordomuta, parla. E se parla, può farlo unicamente perché è un individuo sociale e parla la lingua di questa o quella particolare società, portatrice delle significazioni immaginarie specifiche di quella società. Per il neonato la madre è la prima, e suprema, rappresentante della società. E poiché quella società, quale che sia, partecipa in un'infinità di maniere alla storia umana, la madre è per il neonato la portavoce attiva ed efficace di migliaia generazioni passate. Questo processo di socializzazione, che incomincia il primo giorno di vita – se non prima – e finisce solo con la morte, benché consideriamo decisive le sue primissime tappe, culmina nell'individuo sociale, cioè in un'entità che parla, che ha un'identità e uno status sociale, che si conforma più o meno a certe regole, persegue certi fini, accetta certi valori, agisce secondo motivazioni e condotte abbastanza stabili, da rendere il suo comportamento il più delle volte prevedibile quanto basta agli altri individui. L'insieme di questo processo trova la propria condizione nella *capacità psichica di sublimazione*, di cui ho detto altrove<sup>12</sup>.

Il risultato del processo è un individuo che il più delle volte *funziona* in modo adeguato per lui stesso (occorre considerare la storia dell'umanità e non soltanto i nostri pazienti) e, soprattutto, dal punto di vista della società. Quest'ultimo aspetto è stato visto in modo ammirevole da Balzac, che all'inizio d'un romanzo, descrivendo l'arrivo a Parigi d'un suo eroe, trova il pretesto per una breve ma straordinaria caratterizzazione dell'essenza della grande città, che culmina in una delle definizioni più acute dei rap-

porti dell'individuo con la società: «Tutti sono sempre adeguati a questo mondo, in esso non si sente mai la mancanza di nessuno»<sup>13</sup>. Questa è la società. Che uno sia Alessandro Magno, Landru, de Gaulle, Jack lo Squartatore, Marilyn Monroe, una ragazza di rue Saint-Denis, che uno sia autistico, disabile, geniale, santo, o criminale, ci sarà sempre un posto per lui o per lei nella società, le sarà sempre adeguato. Ma tre minuti (anzi tre millesimi di secondo) dopo la sua scomparsa, la supercie dell'acqua si ricompone, il buco non c'è più, la società continua, in essa non si sente la mancanza di nessuno. Da questo punto di vista – dal punto di vista della società – la socializzazione funziona sempre. I fiaschi hanno luogo dal lato della «persona»; ma questa è un'altra storia.

Basti questo cenno, mediante Balzac, all'autofinalità della società, per caratterizzare in questa sede il quarto livello del per sé.

Con l'individuo sociale emerge daccapo la domanda che ponevo nell'introduzione: qual è l'unità dell'essere umano singolo? Tuttavia, con l'individuo sociale emerge anche una prima risposta. Questa unità/identità dell'individuo è l'unità/identità della sua definizione sociale singola, compreso, evidentemente, il suo nome: X figlio di Y e Z, che abita a V, di mestiere M, età T, sposato... Questa unità/identità è prima di tutto unità/identità di reperimento; ma è soprattutto *unità di attribuzione/imputazione*, senza di cui non esiste funzionamento possibile della società (chi ha fatto o detto questo? a chi bisogna dare quello?). Questa unità in quanto tale sembra (e in effetti, in gran parte, è) un artefatto sociale, unità che ricopre una pluralità, identità che nasconde le contraddizioni della psiche. Massima parte della retorica degli anni 60-70 sul soggetto come semplice effetto di linguaggio e sulla sua inessenzialità, si limitava a mettere in causa questa dimensione dell'individuo sociale, o più esattamente l'idea (notevolmente ingenua) che tale individuo rappresenti una «realtà sostanziale» o possenga una «autenticità», quale che possa essere, d'altra parte, il senso di queste espressioni.

#### 4. *Il soggetto umano*

Eccomi ora al centro delle mie preoccupazioni, il soggetto umano. Non si tratta evidentemente di «dedurlo» o di «costruirlo».

Cominceremo da ciò che nella nostra cultura «comunemente» e in generale s'intende per «soggetto», senza perder di vista i termini che indicavo all'inizio, riflessività e volontà (o capacità di attività deliberata).

Nel campo psicoanalitico incontriamo delle «istanze» che in prima approssimazione possono rivendicare il titolo di «soggetto» nel senso inteso prima, e cioè il conscio della prima topica di Freud (che naturalmente comprende il preconcio) o l'Io (*Ich*) cosciente della seconda topica. Notiamo tra parentesi che in ogni caso questo conscio o Io cosciente è, in massimo grado, il coprodotto di due fattori, irriducibili l'uno all'altro e nello stesso tempo indissociabili l'uno dall'altro: da un lato la psiche e, più particolarmente, l'insorgenza delle diverse istanze psichiche (nella «serie» delle quali si trova il conscio); dall'altra, il sociale, che agisce costantemente nella formazione del conscio come madre, famiglia, linguaggio, oggetti, gruppo, ecc.

A mio avviso, il conscio freudiano può rivendicare il titolo di «soggetto», ma soltanto in prima approssimazione. La parte positiva di questa affermazione va probabilmente da sé; la parte negativa o limitativa ha bisogno di delucidazione.

Il conscio come tale può facilmente esser confuso con il semplice «ragionamento logico» o anche con il «calcolo», che non comprende affatto il momento della riflessività. Già Hobbes definiva la «ragione» umana mediante il *reckoning*, il calcolare (computare, direbbe Edgar Morin) e Leibniz, nella sua *Ars combinatoria*, era d'accordo. Per ragioni che presto saranno chiare dobbiamo oggi più che mai evitare questa confusione. Freud era necessariamente alquanto ambiguo sulla questione: è noto che utilizzava il termine «pensiero» a proposito dell'inconscio, parlando di pensieri inconsci, pensieri o rappresentazioni inconscie orientate a un fine, e così via; ma il «conscio» stesso, in Freud, appare essenzialmente come un apparato che, attraverso il calcolo, cerca di elaborare compromessi tra le istanze inconscie per cavarsela con il minimo di contrarietà. Si nota qui la ripugnanza di Freud a esaminare come tali gli ambiti delle «attività superiori dello spirito», come le avrebbero definite la filosofia e la psicologia tradizionali, ripugnanza forse responsabile dell'immenso vuoto da lui lasciato a proposito della sublimazione, ma si nota altresì la profondità del suo modo di vedere le cose: l'attività calcolante e raziocinante non

è propria delle coscienze vigile, ma esiste dappertutto nella sfera psichica e, possiamo aggiungere oggi, ovunque vi sia il per sé, certo ovunque vi sia il vivente<sup>14</sup>.

Ma se questa attività calcolante e raziocinante non è propria della soggettività vigile, si può trovare una caratteristica *intrinseca* di quest'ultima (oltre la sua banale riduzione a «ciò che non è stato rimosso»)?

Non possiamo non attribuire un'attività raziocinante e calcolante a qualsiasi entità vivente, quale ne sia l'ordine di complessità. Ma non possiamo nemmeno evitare di attribuirle un altro tratto decisivo implicato dall'autofinalità: l'*autoriferimento*. In questa prospettiva, il «sapere di sapere» resta insufficiente a caratterizzare il soggetto umano, e più esattamente quella possibilità del soggetto umano che è la *riflessività*. Se consideriamo il sistema immunitario vi sono con evidenza costantemente presenti il *reckoning*, il calcolo, il computo; ma vi è presente altresì l'autoriferimento. Il sistema immunitario non sarebbe nulla senza la capacità permanente (e di certo, beninteso, fallibile) di distinguere il *sé* dal *non-sé* (e di agire di conseguenza). Più in generale, se un sistema qualunque è dotato della proprietà dell'autofinalità, di necessità vi è implicato l'autoriferimento: il sistema deve conservare (o raggiungere) lo stato desiderato, e per questo deve riferirsi «attivamente» a se stesso. Il che comporta che, in un modo o nell'altro, il sistema debba contenere una qualche «conoscenza del proprio stato». Ma questa «conoscenza» può esser fornita semplicemente da un insieme di «indicatori di stato» (compresi gli «indicatori di deviazione» e gli «iniziatori di reazione/correzione»), senza che in nessun momento nel sistema vi sia rappresentazione del sistema come tale, né «istanza» o «processo» che contenga o incarni tale rappresentazione (in un modo analogo Hofstadter, in *Gödel, Escher, Bach* e in *The Mind's I*, crede di poter eliminare il problema della «coscienza» o dell'«Io»).

Il conscio umano è evidentemente dotato di autoriferimento, il che implica, sia pur solo in maniera debole, il sapere di sapere. Ma questo può essere – ed è effettivamente, il più delle volte – un semplice «accompagnamento»: il segnale verde indica che il circuito degli «indicatori di stato» funziona bene. Nella riflessività ci troviamo di fronte a qualcosa di diverso: *la possibilità che l'attività propria del «soggetto» divenga «oggetto»; l'esplicitazione di*

*sé* come un oggetto non oggettivo, o come oggetto semplicemente per posizione e non per natura. E nella misura in cui uno può diventare per se stesso un oggetto per posizione e non per natura, diventa possibile l'altro nel senso vero del termine.

Ho parlato di «accompagnamento» a proposito del semplice conscio; ma la riflessione implica la possibilità della *scissione* e dell'*opposizione interna* – già Platone parlava di «dialogo dell'anima con se stessa»: e un dialogo presuppone due punti di vista possibili –, dunque anche la possibilità della *messa in discussione* di se stessi.

Il semplice pensiero inconscio di Freud che non conosce né obiezioni né interrogazioni, al massimo ostacoli, funziona secondo regole date; quando s'imbatte in qualcosa d'impossibile, s'incepisce o si blocca (questo tipo di incidenti comprende quello che Bateson ha definito *double bind*. Non si vede perché li si dovrebbe escludere dai fattori patogeni dell'evoluzione psichica, ma balza agli occhi la loro parentela con i processi che producono le nevrosi sperimentali negli animali). In quanto insiemistico-identitario, questo tipo di pensiero (il *reckoning*, e così via) *deve* essere cieco sui propri assiomi, regole di inferenza, eccetera. Il semplice conscio non è cieco su quel che fa, ma è in genere più che cieco sul *perché* lo fa; e così pensa qualcosa, ma non si domanda perché pensa questo anziché il contrario o qualcos'altro. Ora tanto la storia che la psicoanalisi ci mostrano come la *possibilità* di questo interrogarsi – di là da quanto autorizza di volta in volta il sistema istituito che è in vigore –, possibilità che dobbiamo postulare presente dovunque negli umani, non s'è *realizzata che molto di rado* nelle diverse società storiche o nei diversi individui della nostra società. È attraverso una *creazione storica* che tale possibilità si trasforma in realtà effettiva: in questo senso c'è vera e propria autocreazione della soggettività umana come riflessività. Non posso dilungarmi qui sulle condizioni e le circostanze di tale creazione storica (cfr. *infra*, cap. sesto). Per ribadire la rilevanza psicoanalitica delle considerazioni precedenti, mi limiterò a notare che la questione della possibilità di rappresentar *se stesso come* attività rappresentativa e di mettersi come tale in discussione, non è affatto una sottigliezza da filosofo, ma corrisponde al *minimo* che esigiamo tacitamente da ogni paziente, quando cerchiamo d'indurlo a constatare che X non è Y, ma che invece lo è per l'attività



rappresentativa *a lui propria*, e che di ciò forse possono esserci delle ragioni.

La condizione assoluta di possibilità della riflessività è l'immaginazione (o fantasmaticizzazione). Proprio perché l'essere umano è immaginazione – immaginazione non funzionale – può porre come «entità» qualcosa che non lo è: il suo proprio processo di pensiero. La sua immaginazione può riflettere, proprio perché è sbrigliata, altrimenti si limiterebbe a calcolare, a «ragionare». La riflessività presuppone che l'immaginazione abbia la capacità di porre come essente ciò che non è, di vedere Y in X e, in modo particolare, di veder doppio, di vedersi doppio, di vedere *se* pur vedendosi come altro. Io mi rappresento, e mi rappresento come attività rappresentativa, oppure, per così dire, *mi agisco come attività agente*. Naturalmente anche qui esiste la possibilità dell'«illusione» o dell'«inganno»: per esempio, posso anche pormi come «cosa» o come «sostanza» («materiale» o «immateriale»), posso «realizzare» (reificare, oggettivare) la mia attività di pensiero e i suoi risultati (e di conseguenza, addirittura, udire voci).

È chiaro che la psicoanalisi presuppone questa riflessività come effettiva nell'analista e come virtuale nel paziente, l'utilizza come virtualità in via di attualizzazione in quest'ultimo, e tende a una sua instaurazione per quanto possibile definitiva (il che non significa affatto che scopo dell'analisi sia la dominazione da parte del conscio, che comprendere sia guarire, e cose del genere). Ma la psicoanalisi presuppone anche la capacità di attività deliberata, prima di tutto nello psicoanalista (si decide d'accettare o non accettare un paziente, di parlare o di tacere, e così via), poi nel paziente (che deve, almeno, essere in grado di venire regolarmente alle sedute), capacità anche questa che la psicoanalisi mira a realizzare in lui in maniera per quanto possibile definitiva.

Parlo di capacità di attività deliberata: potrei anche parlare di volontà, se volessi trascurare a un tempo i rischi di malinteso e i rischi d'allergia in molti analisti. Con questa espressione non intendo necessariamente quello che presiede o scatena un gesto motorio o l'inibizione d'un tal gesto. C'è già attività deliberata e volontà quando la mia attenzione si concentra in via continuativa e sistematica su di un oggetto di pensiero: l'oggetto della capacità deliberata d'agire, o della volontà, può essere semplicemente uno stato della rappresentazione, un orientamento del flusso rappresentativo.

Quello che di solito si chiama pensiero (nel senso del pensiero «teorico», per esempio) è un misto dove le parti di attività non cosciente e cosciente sono indissociabili, così come lo sono le parti di attività spontanea e deliberata.

La capacità di attività deliberata è cosa diversa dalla possibilità di un atto indicato dal semplice calcolo logico o *reckoning* (di cui sono capaci l'animale e anche il batterio). Chiamo capacità d'attività deliberata, o volontà, la possibilità per un essere umano di far entrare nei circuiti che condizionano i suoi atti i risultati del suo processo di riflessione (oltre quanto risulta dalla semplice logica animale). Detto in altro modo: la volontà o attività deliberata è la dimensione riflessa di quello che noi siamo in quanto esseri immaginanti, cioè creatori; o ancora: la dimensione riflessa e pratica della nostra immaginazione come fonte di creazione.

Ho già parlato del rapporto dell'immaginazione con la riflessività. Ce n'è uno altrettanto profondo tra immaginazione e volontà. È necessario poter immaginare altro da ciò che è per poter volere; e bisogna volere altro da ciò che è per liberare l'immaginazione. La pratica analitica, come l'esperienza comune, lo mostrano di continuo: quando non si vuole qualcosa di diverso da ciò che è, l'immaginazione è inibita o rimossa, e rappresenta solo la perpetuazione in eterno di ciò che è. E se non si può immaginare qualcosa d'altro dall'esistente, qualsiasi «decisione» non è altro che una scelta tra possibilità date – date dalla vita anteriore o dal sistema istituito – che può sempre venir ricondotta ai risultati di un calcolo o di un ragionamento.

Qual è il rapporto tra quello che è stato appena detto e la concezione freudiana? Quali sono i presupposti metapsicologici della riflessività e della capacità di attività deliberata?

A mio avviso, questi presupposti sono quattro: ma soltanto due appartengono all'investigazione metapsicologica, mentre gli altri due superano il campo psicoanalitico propriamente detto. Eccoli: 1) la sublimazione; 2) l'esistenza di un *quantum* d'energia libera, o di rilevanti capacità di trasformazione d'energia, a disposizione dell'istanza conscia; 3) la labilità degli investimenti in questo campo; 4) la capacità di mettere in discussione gli oggetti fino a quel punto investiti in funzione della riflessione.

Il primo presupposto metapsicologico delle due possibilità la

cui attualizzazione definisce la soggettività umana propriamente detta, è la capacità della psiche di sublimare. Non posso che ribadire la mia grande meraviglia di fronte a certe recenti insinuazioni secondo cui la nozione di sublimazione sarebbe appena compatibile con la concezione freudiana, e più in generale innanzi alle esitazioni, alla confusione e alla genericità di quel che di solito se ne dice.

Senza dubbio la questione della sublimazione è stata lasciata da Freud in uno stato caotico, ma questa non è né una spiegazione né una giustificazione. Per reimpostarla, bisogna ricordare questa evidenza banale di cui nessuno sembra tener conto: parlare è già sublimare, in quanto il «soggetto» del linguaggio non è un «soggetto pulsionale»<sup>13</sup>. A partire dal momento in cui l'apparato orale investe un'attività che non procura alcun piacere d'organo (almeno non in generale), c'è attività sublimata. Parlare è un'attività sublimata, prima di tutto perché non procura alcun piacere d'organo; in secondo luogo e soprattutto, perché è un'attività orchestrata entro e attraverso una creazione extra-psichica e che supera le possibilità della psiche singola: l'istituzione del linguaggio; infine, perché implica sempre potenzialmente che ci si rivolga ad altri membri *reali* della società (faccio astrazione dal delirio psicotico, sebbene...).

Non possiamo comprendere nulla della psiche umana (non più di quanto si possa comprendere della società) se ci rifiutiamo di costatare che alla base di tutte le sue specificità si trova la sostituzione del piacere di rappresentazione al piacere d'organo. *Conversione* massiccia, cooriginaria dell'umanità, che non possiamo ulteriormente sondare e che rende possibile la sublimazione. Certo, la sostituzione del piacere di rappresentazione al piacere d'organo prende all'inizio la forma della fantasmaticizzazione o, come diceva Freud, del piacere allucinato. Ma già nel caso del piacere allucinato si vede che la psiche realizza la possibilità di soddisfarsi di qualcosa che non è più lo stato di un organo. Nella fantasmaticizzazione propriamente detta, la scena non dipende più solo dalle trasformazioni tropiche del flusso rappresentativo, indeterminate e indeterminabili, in ogni caso senza legame «di contenuto» con la naturalità sessuale (o pulsionale) di un supposto oggetto iniziale. Lo stivaletto come oggetto feticcio è una sfida ad ogni teoria sessualista ingenua e mostra l'onnipotenza della fantasma-

tizzazione (già solo per il fatto che gli umani hanno camminato a piedi nudi per la maggior parte della loro storia). In termini freudiani, si direbbe che quella sostituzione del piacere di rappresentazione al piacere d'organo equivale a un cambiamento di «meta» della pulsione. Ma la caratterizzazione che qui si dà, più generale e comprensiva, concerne anche la fantasmaticizzazione. La distinzione con quest'ultima sarà fatta più avanti.

Analogamente, in modo quasi identico e in ogni caso non separabile, la sublimazione richiede la trasformazione di una certa quantità d'energia psichica, energia orientata verso la «scarica motoria», in energia che si concentra sulla rappresentazione o sullo stesso flusso rappresentativo. Anche questo è un tratto essenziale della fantasmaticizzazione (dell'immaginazione radicale) che la sublimazione condivide – il che ben si comprende, visto che in *un* senso essa ne è un germoglio.

Ma in terzo luogo – e sta qui la sua differenza con la fantasmaticizzazione – l'«oggetto» della sublimazione (su cui si investe l'energia in questione) non è e non ha valore se non entro e attraverso la sua istituzione sociale, quasi sempre effettiva, talvolta anche virtuale<sup>16</sup>. Tutto ciò significa che la sublimazione è l'investimento di rappresentazioni (o di stati della rappresentazione) il cui referente non è più un «oggetto privato» ma un oggetto non privato, pubblico, cioè *sociale*. E questi oggetti sociali sono *invisibili* o valgono in virtù di *attributi invisibili*, valgono cioè in virtù del loro essere costituiti e forgiati da significazioni immaginarie sociali. Nell'animale, invece, la concatenazione rappresentazione-motricità è: a) in via di principio costante (per modificarla occorre l'«apprendimento»: l'immaginazione animale è ripetitiva); b) funzionale; c) sempre fornita d'un referente «reale».

È indispensabile a questo punto una digressione. Presupposto assoluto di quanto detto fin qui – come di tutta l'opera psicoanalitica di Freud<sup>17</sup> – è la «causazione» per rappresentazione. In altri termini, diamo per assodato che modificazioni della rappresentazione o dello stato della rappresentazione in generale possono comportare scariche motrici, modificazioni durevoli negli investimenti, dunque nella ripartizione dell'energia psichica, e così via. L'idea non è soltanto sostenuta dall'evidenza comune più abbagliante ed elementare, ma in sua assenza è la stessa attività psicoanalitica che diventa incomprensibile e impossibile. Questa

costatazione non fornisce in nessun modo un argomento per un «libero arbitrio» nel senso tradizionale, visto che le rappresentazioni sono solo anelli o commutatori nel processo di «causazione», giacché possono essere esse stesse rigorosamente determinate. Nei fatti, però, *non lo sono*: tale è la natura del flusso rappresentativo, su cui mi sono spiegato altrove<sup>18</sup>. Ma se si vuol seguire ancora l'argomentazione determinista, la determinazione non ha nemmeno bisogno di essere puntuale: può darsi che sia lo stato complessivo della rappresentazione – che come tale non è localizzabile in nessuna accezione del termine – a condizionare ogni volta (e ad essere condizionato da) gli «scambi con l'esterno». Intendiamoci: l'epifenomenalista rigoroso sosterrà che questi anelli o commutatori sono superflui o, peggio ancora, che sono «illusioni soggettive» (?), e che ogni volta si passa da una precisa configurazione «materiale» (neurofisiologica) globale come «causa» a un'altra configurazione come «effetto». Prendiamo atto immediatamente che questa visione si qualifica da sé come illusione soggettiva; e inoltre che delinea un programma irrealizzabile o che, nel migliore dei casi, esigerebbe la costruzione di un'impalcatura straordinariamente ingombrante per l'intelligenza dei fatti più semplici. Infine, che è incapace di cogliere questi stessi «fatti». Una parola in un telegramma provoca una guerra mondiale. Se le rappresentazioni sono dei commutatori, la catena delle determinazioni non è formalmente interrotta (altro discorso è se si individua qui una sproporzione estrema fra «cause» e «effetti»). Ma è chiaro nello stesso tempo che una descrizione dell'esplosione della prima Guerra Mondiale in termini di corrente elettrica che si sposta lungo i fili del telegrafo e dei centri nervosi di Guglielmo II, dello Zar, di Sir Edward Grey, di Poincaré e di Viviani è assurda già per il fatto che non può darsi il suo oggetto nei suoi stessi termini.

Il secondo presupposto è l'esistenza nell'istanza cosciente di una quantità d'energia libera, o di rilevanti capacità di trasformazione dell'energia. Si sarebbe tentati di supporre che il passaggio alla riflessività, come alla capacità deliberata, richieda l'esistenza di un *quantum* di energia libera (non specifica e non legata, liberamente fluttuante, eccetera). E si sarebbe tentati di formulare lo stesso requisito per l'insieme della vita psichica (umana, e anche animale) a proposito di fatti tanto fondamentali quali lo sviluppo dello psichismo, le sue capacità d'adattamento e d'apprendimento,

ecc. Tutto ciò può essere ugualmente inteso come capacità di degradazione-riqualificazione (insomma di mutazione) dell'energia psichica. Ma siccome l'espressione «energia psichica», benché sia certamente tutt'altro che una semplice metafora, non comprende attualmente ancora niente che sia veramente *individuabile* e *reperibile*, le due terminologie appaiono equivalenti. Sappiamo che ci sono investimenti di differenti intensità, e che queste intensità possono cambiare. Non abbiamo alcuna idea sul se e sul come queste intensità si lascino «paragonare» tra di esse – salvo che nella maniera qualitativa la più grossolana e *quando si tratta dello stesso individuo* – e ancor meno «sommare». E non possiamo nemmeno affrontare interrogativi come il seguente: le evidenti differenze di «energia» tra individui, sono congenite o risultano da blocchi causati dalla storia particolare degli uni e degli altri?

Che si postuli l'esistenza di una quantità di «energia libera» o la capacità di mutazione dell'energia<sup>19</sup>, è comunque chiaro che ogni qual volta l'apparato psichico non si limita a provvedere alla sua omeostasi, c'è degradazione-riqualificazione di energia, e che questo processo svolge un ruolo fondamentale nella storia e nella costituzione dell'essere umano. Accade lo stesso con l'insorgenza di nuovi oggetti. La forza dell'abitudine fa sì che – senza dubbio *a torto* – *non ci si sorprenda particolarmente quando nuovi oggetti* e i corrispondenti mutamenti d'energia hanno luogo nel corso del processo psichico ordinario, quando, per esempio, il bambino investe il suo apparato genitale «al posto» dell'ano/feci. Ma dovremmo sorprenderci e riflettere quando la psiche si mette a investire nuovi oggetti «invisibili», come accade per esempio in occasione dei passaggi storici come quello dal paganesimo al cristianesimo o dal cattolicesimo alla Riforma. E non vedo poi come si potrebbe negare (soprattutto quando si è psicoanalisti) che l'emergere di una nuova rappresentazione (e un raggruppamento o una riorganizzazione di rappresentazioni sono da rubricare sotto lo stesso titolo) può, nel caso di investimenti opposti, far inclinare la bilancia da un lato piuttosto che da un altro.

Con i due ultimi presupposti lasciamo il terreno propriamente metapsicologico e entriamo in un ambito in cui è decisiva la sinergia dell'istituzione sociale. Per questa ragione, e per motivi di spazio, su questo devo essere molto breve (cfr. *supra*, cap. primo). Lo stabilirsi di una riflessività e di una capacità di attività deliberata

richiede, in terzo luogo, un'importante (e relativa) *labilità* degli investimenti. Questa labilità non va confusa con una qualche fluidità né con ciò che Freud ha definito «sostituibilità» dell'oggetto della pulsione: è semplicemente il contrario della rigidità. Ora, una certa rigidità degli investimenti *sublimati* è caratteristica della quasi totalità delle società umane, e potremmo dire che è la migliore caratterizzazione, dal punto di vista psicoanalitico, della loro *eteronomia*. L'investimento di un credente nel suo Jahveh, nel suo Cristo o in Allah, di un membro del Partito nazionalsocialista nel Führer o di un membro del PCUS nel Segretario generale, o di uno scienziato nel carattere ereditario dell'intelligenza (credenza che lo porta a manipolare i dati dell'osservazione) non è labile. Quello di un cittadino che può e vuole discutere la fondatezza della legge a cui nel frattempo obbedisce, o quello dello scienziato critico, lo sono. Orbene, ciò non dipende dall'essere umano singolo, e questo vale almeno in due sensi. Innanzitutto, non è mai il singolo che ha scritto alla sommità dell'edificio sociale: la legge è fatta da noi, anziché: Dio ci ha dato la legge. Poi, non è lui che s'è educato da solo in modo da non riconoscere nessuna autorità suprema che non debba render conto e ragione dei suoi atti e della sua esistenza; sono altri che l'hanno educato a questo atteggiamento, e costoro *erano già stati formati a questo*.

Veniamo ora al quarto presupposto della riflessività, la cui distinzione col precedente è estremamente esile: lì si può considerare rispettivamente il versante «oggettivo» e quello «soggettivo». Si tratta della capacità effettiva di mettere in discussione, in funzione della riflessione, gli oggetti investiti finora (fossero pure, al limite, le regole del pensare) e di agire di conseguenza secondo i risultati di tale riflessione. Ciò equivale alla capacità di mettere in discussione gli oggetti istituiti. Anche questa capacità, per quanto «soggettiva», dipende dal modo e dal contenuto dell'istituzione sociale di quegli oggetti. È *psichicamente inconcepibile* il poter dire: la legge è ingiusta, se la legge è stata data da Dio e la giustizia non è altro che uno dei nomi-attributi di Dio (lo stesso vale per lo Zar).

Quel che precede fornisce un contenuto più preciso a quanto fin dal 1965 ho definito l'*autonomia* del «soggetto» umano (cfr. *infra*, cap. quarto). Lo stabilirsi di un diverso rapporto tra il conscio e l'inconscio può essere così ulteriormente specificato: deve

comprendere, dal lato dell'istanza cosciente, la riflessività e la capacità di azione deliberata. Inutile aggiungere che questo non implica affatto la «presa del potere» da parte del conscio, l'assimilazione o il prosciugamento dell'inconscio: è vero il contrario, e per ragioni evidenti (*chi* può temere di vedere i suoi desideri più mostruosi? Un essere eteronomo). Superfluo anche aggiungere, senza ricadere in una retorica che ha fatto furore in Francia per trent'anni, che l'autonomia non ha niente a che vedere con un «adattamento» qualsiasi allo stato di cose presente, ma è proprio il contrario, perché significa precisamente la capacità di mettere in discussione quell'ordinamento, che – fondato su una sublimazione che rispetta le significazioni istituite – sarebbe scarsamente minacciato da una esplosione di «desideri» per definizione inarticolati e inarticolabili, o dalla fantomatica apparizione sulla scena sociale del «soggetto dell'inconscio».

È evidente che stiamo parlando di *possibilità* dell'essere umano. Non diciamo che tali possibilità siano sempre realizzate, né il più delle volte, né in modo automatico. Sappiamo che è vero esattamente il contrario: ma sappiamo anche che queste possibilità sono attualizzabili, che sono state realizzate da certe società e certi esseri umani, che pensare, psicoanalizzare, dire quel che stiamo dicendo presuppone una simile realizzazione effettiva.

Parlando di capacità di attività deliberata, ho utilizzato anche il termine di volontà, sia pur con qualche precauzione. Queste precauzioni sono motivate soltanto dalla lettura selettiva e piena di pregiudizi che quasi sempre è stata fatta di quanto Freud ha scritto a questo proposito. La volontà, come la intendo qui dal punto di vista metapsicologico, è l'esistenza di una quantità di energia libera o di una capacità di trasformazione importante d'energia coordinata alla riflessività. Ora, dal principio alla fine, pullulano in Freud le formulazioni che insistono sui processi che «concentrano» l'energia nell'Io via via che l'individuo si sviluppa. Freud reagisce contro l'assurdità del «libero arbitrio» nel senso d'una folgorazione senza motivo che faccia *tabula rasa* di tutta la storia precedente dell'individuo. Tuttavia non è possibile in nessun modo fare a meno della causazione per rappresentazione senza ridurre a zero tutta la sua opera. Se si rilegge con attenzione il punto c) di *Una difficoltà della psicoanalisi* (*Opere*, vol. VIII, pp. 661 sgg.) si può vedere che Freud non dice affatto: l'Io non può fare nulla;



ma dice: l'Io (in questo caso, l'Io malato o nevrotico) ha voluto far troppo date le condizioni e le circostanze in cui è posto: ma lo si può aiutare a correggere i propri intenti e ad accrescere i mezzi di cui dispone. Ora, accrescere i mezzi di cui l'Io dispone consiste, al tempo stesso, nel rimettere in movimento le sue energie, nel dirigerle verso il processo di riflessione e nel facilitare l'azione sull'energia psichica da parte delle rappresentazioni «riflesse»<sup>20</sup>. Tutti questi punti si risolvono nel dire che si tratta di stabilire e di ristabilire degli «avviamenti» [*frayages*] o *facilitations*, secondo la diffusa traduzione inglese del termine freudiano *Bahnung*<sup>21</sup>, che la neurofisiologia contemporanea è senza alcun dubbio ben lungi dal disconoscere. È proprio attraverso tali facilitazioni – «vie», passaggi, tragitti – che l'essere umano diventa quello che è: qualsiasi maturazione, qualsiasi sviluppo, qualsiasi educazione implicano lo stabilirsi di facilitazioni sia in senso «materiale» – neurofisiologico – sia in senso psicologico. Tali facilitazioni sono storiche nelle due accezioni del termine: costituiscono anzitutto la storia dell'essere considerato, ma dipendono anche (mediante l'educazione nel senso più ampio del termine) dalla storia collettiva a cui quest'essere appartiene. E che cos'è mai la stessa analisi, se non lo sforzo di creare nuove facilitazioni nell'analizzando e, in particolare, un investimento della sua capacità di riflessione, una rimobilitazione della sua energia, infine una capacità di coordinare i suoi modi di «utilizzazione dell'energia» con la sua riflessione?

Queste considerazioni non soddisferanno taluni psicoanalisti e ancor meno, tra i filosofi, i sostenitori di una «libertà pura». A questi ultimi ricorderemo soltanto che Aristotele definiva la virtù come *hexis proairetike*, cioè *habitus* che dipende dalla scelta ed è creatore di scelte. Sapeva di che parlava, è il caso di dire. Tutte le antinomie, vere o apparenti, della cosa sono già contenute in questa frase. L'autonomia non è un'abitudine – si tratterebbe d'una contraddizione in termini – ma l'autonomia si crea esercitandosi, il che presuppone che, in qualche modo, preesista a se stessa. Forse l'immagine usata da Platone a proposito del vero sapere – fiamma che s'accresce nutrendosi di se medesima – è anche a proposito dell'autonomia la meno inadeguata<sup>22</sup>.

Concluderò tentando di rispondere, sommariamente, alle due domande che ponevo all'inizio.

In primo luogo, non è possibile formulare un concetto inglobante del soggetto. Siamo costretti a differenziare. Dobbiamo riconoscere, all'origine e ad un primo livello, un *per sé* (un *self*, un *sé*) del vivente come tale, che realizza già dei tratti decisivi che caratterizzeranno inoltre ogni entità «soggettiva» a tutti i livelli. Queste entità, su piani ogni volta diversi, sono la psiche e le «istanze» psichiche, l'individuo sociale, la società. Ognuna di esse presenta qualcosa di specifico e di decisivo. In particolare, ciascuna delle «istanze psichiche» di Freud – o delle entità corrispondenti in altre descrizioni della «topica» della psiche – è certo *per sé*, ma gli altri caratteri che esse creano col loro essere scavano un abisso che le separa dal semplice vivente. Lo stesso accade per ciò che riguarda l'individuo sociale o l'entità società.

Più specificamente per ciò che riguarda l'individuo sociale, è grande la confusione tra quest'ultimo, l'essere psichico, il soggetto o la soggettività umana propriamente detta. L'individuo sociale, livello «socialmente funzionale» dell'essere umano, presenta certo i caratteri di un *per sé*, è fabbricato dalla società (attraverso la famiglia, il linguaggio, l'educazione, e via dicendo) a partire dal materiale psichico, ma è «separato» dalle altre istanze psichiche mediante la barriera della rimozione. La sua estensione è assimilabile a quella del «conscio» della prima topica freudiana, ed esso è capace di «pensiero» e di «volizione» (nel senso dell'attivazione da parte del conscio dei meccanismi motori) entro l'orizzonte dell'istituto<sup>21</sup>. Ma, in via generale (se si considera tutta l'estensione della storia e delle società umane) non è in grado di mettere in discussione questo orizzonte di riferimento né, di conseguenza, di mettere in discussione se stesso; non possiede, dunque, la riflessività nel senso rigoroso e forte del termine – e di conseguenza, neanche la capacità di attività deliberata come l'abbiamo definita prima –, caratteristica di ciò che si deve chiamare *soggettività umana*. Va detto che quest'ultima è una creazione storica relativamente recente (la rottura che la crea ha luogo nell'antica Grecia). Essa è dunque una virtualità di ogni essere umano, non certo una fatalità. La storia recente e contemporanea mostra spaventosi esempi di massa, in cui le ultime tracce di riflessività e volontà propria che esseri umani possono possedere sono ridotte a zero dall'istituzione sociale (politica). Proprio in quanto diventa soggettività, l'essere umano può mettersi in discussione e consi-

derarsi come origine, certo parziale, della sua storia passata, e anche come volontà d'una storia a venire di cui vuol esser coautore. Certo, lo sottolineo ancora una volta, il semplice «conscio» è lungi dal riuscirvi: si può perfettamente concepire un conscio che resti mero spettatore, che registri solo i processi che si svolgono nella vita dell'individuo. Gli esempi, clinici o no, abbondano. Senza una tale soggettività (senza il *progetto*, che però è già in via di realizzazione, di una tale soggettività) non soltanto ogni obiettivo di verità e di sapere crolla, ma scompare anche qualsiasi forma di etica, perché svanisce ogni responsabilità. La psicoanalisi diventerà, allora, una variante della sofistica sul piano teorico e un'impresa cinica di sfruttamento sul piano pratico.

Quanto alla seconda domanda circa l'*unità* dell'essere umano singolo, oltre la sua identità corporea e il rivestimento cronologico della sua «storia» o della sua cronaca, la mia risposta, breve e provvisoria, sarà ancora una volta molteplice. Certo, vi è una qualche unità di ogni psiche singola, almeno come origine comune e coappartenenza obbligatoria di forze che si scatenano una lunga guerra sullo stesso teatro di operazioni. Vi è, a suo modo, l'unità più o meno solida dell'individuo costruito dalla società. Più oltre, vi è un'unità presa di mira o che dobbiamo prender di mira, quella della rappresentazione riflessa di sé e delle attività deliberate che s'intraprendono. Naturalmente unità qui non vuol dire in alcun modo invarianza nel corso del tempo.

Terminerò con due immagini. Il *per sé* è una sfera chiusa (nel senso della «chiusura» del vivente) e di diametro approssimativamente costante. E accade che questa sfera sia di volta in volta «adattata», bene o male e secondo un numero indefinito di dimensioni, a un numero altrettanto indefinito di altre sfere. La *soggettività umana* è una sfera pseudo-chiusa, che può autodilatarsi, può interagire con altre pseudo-sfere dello stesso tipo, e può rimettere in discussione le condizioni, o le leggi, della sua chiusura.

Autodilatazione significa che il mondo umano, il mondo accessibile alla soggettività umana, non è dato una volta per tutte, e al tempo stesso che è estensibile e modificabile (verso il «fuori» e verso il «dentro»). Abbiamo già parlato di questa possibilità, del suo radicamento nell'immaginazione radicale della psiche, della sua interdipendenza con l'istituzione della società.

L'interazione autentica con altre soggettività significa qualcosa di inaudito nel mondo: il superamento dell'esteriorità reciproca. (Tentiamo perlomeno di pensare il semplice vivente in termini di adattamento, incredibilmente sottile e complesso, di esteriorità reciproche). Questo superamento della reciproca esteriorità è in gioco quando si tratta di comprendere e di accedere alla dimensione del senso in quanto invisibile. Se qualcuno ci dicesse che si tratta pur sempre di esteriorità reciproche tra esseri umani; che ci adattiamo reciprocamente come magnetofoni costruiti per questo; che mentre uno fa finta di parlare, gli altri fan finta di capire e di credere che quel che dice ha un senso; che, per esempio, amare è voler dare quello che non si ha a qualcuno che non lo vuole, e così via – gli risponderemmo, innanzitutto e prima di tutto, che senza dubbio la nostra idea di ciò che ha senso ci impedisce di far finta di dialogare con un magnetofono, e che dunque lo lasceremo gracchiare nel suo cantuccio. Però tra noi aggiungeremmo che questo tale non solo ripete banalità filosofiche che s'aveva il diritto di sperare archiviate da venticinque secoli, ma disconosce requisiti essenziali della teoria psicoanalitica. Perché in questo ambito, l'idea che non c'è mai tra umani superamento delle reciproche esteriorità implica necessariamente che non potrà mai esservi, nello sviluppo dello psichismo, una vera introiezione: qualsiasi introiezione sarebbe una costruzione totalmente «introproiettiva», tutto ciò che il bambino introietterebbe da sua madre sarebbe dovuto *esclusivamente* al bambino e la madre non c'entrerebbe affatto: si tratterebbe dunque di mera proiezione che il bambino illusoriamente reincorporerebbe. Sennonché, noi sappiamo che questa è solo metà della realtà: il bambino trasforma quel che gli si dà, o quel che trova, attribuendogli un senso, che però non è senza rapporti con il senso di ciò che gli s'è dato. Non c'è bebé che non sappia fare la differenza tra uno sguardo carico d'amore e uno sguardo carico d'odio. Anzi, è proprio a questa condizione che si impara a *parlare*, accettando cioè che la significazione di una parola sia quella che gli *altri* le attribuiscono.

In conclusione – ed ecco il punto più difficile – qualsiasi messa in discussione delle leggi e delle condizioni della chiusura della soggettività ha ancora luogo nella chiusura, nella sfera chiusa d'altre leggi e condizioni, per quanto enormemente allargata possa essere. Esser soggetto, ed essere soggetto autonomo, è ancora esser

qualcuno e non tutti, qualcuno e non uno qualsiasi, qualcuno e non qualunque altra cosa. Esser soggetto è inoltre e soprattutto investire oggetti determinati e investire la *propria* identità, la rappresentazione di sé come soggetto autonomo. È per questo che Socrate accetta di morire, ed è per questo che, morendo, *si* salva anche. Si salva per lui stesso, salva la sua immagine: ritorno trionfante dell'autofinalità pur nella scomparsa del suo «soggetto». Ma salva anche qualcosa per noi: affermazione ugualmente trionfante della sublimazione, radice e condizione continua della vita storica nutrita da tante morti volontarie.

## Capitolo quarto

### *Individuo, Società, Razionalità, Storia (1988)*

Philippe Raynaud ha appena pubblicato un libro prezioso che, attraverso una polifonica molteplicità di temi ben orchestrati, contemporaneamente realizza due compiti molto importanti. Da una parte, ha scritto la migliore introduzione che io conosca all'intera opera di Max Weber, combinando un'esposizione rigorosa degli antecedenti, del metodo e dei risultati del discorso weberiano con un bilancio estremamente attento delle sue difficoltà, ambiguità, punti d'arresto. La sua vicinanza con Weber e la simpatia che manifestamente – e a buon diritto – gli ispira il grandissimo pensatore tedesco, non gli impediscono di prender di mira fermamente, ogni volta che ve ne sia la necessità, le difficoltà, le antinomie, le aporie in cui culmina lo sforzo di Weber, o i vuoti che deve lasciar trapassare. Ma inoltre, e questo aspetto dell'interesse del libro supera anche il precedente, Philippe Raynaud mostra chiaramente e costantemente – compito ben più difficile e complesso – che la discussione dell'apporto capitale di Weber mette in forse la «ragione moderna» in alcune delle sue figure più centrali. E che tutto questo abbia potuto essere portato a termine, senza alcuna concessione alla faciloneria e in una concisione sempre sposata alla chiarezza, in un volume di duecento pagine, induce davvero l'ammirazione.

È accaduto così che, vecchio frequentatore e appassionato di Max Weber<sup>1</sup>, sia stato bloccato e insieme affascinato dalla lettura di Philippe Raynaud, penna alla mano. L'acutezza del suo testo mi ha incitato a riprendere una serie di questioni che, per quanto mi riguarda, consideravo regolate ormai da molto, ma che «d'aria del

tempo» ha riproposto in maniera che trovo assolutamente regressiva, e che il confronto con Weber spero consenta di delucidare in modo approfondito<sup>2</sup>.

### 1. *Il problema dell'individualismo*

È noto che Max Weber professava quello che chiamava un «metodo individualistico» (PhR 93-121). Il fine ultimo della ricerca sociologica e storica – Weber esclude a buon diritto che a livello profondo vi sia una distinzione d'oggetto fra questi due tipi d'indagine – consisterebbe nel ricondurre i fenomeni studiati agli effetti degli atti o dei comportamenti (*Verhalten*) di individui determinati – «uno, alcuni o molti» –, cioè separati e definiti. Solo così, dice infatti Weber (WG 7, ES 14), diventa accessibile qualcosa di più, qualcosa «che rimane sempre irraggiungibile da parte di qualsiasi “scienza naturale”», e cioè «la “*comprendione*” dell'atteggiamento degli *individui*» che partecipano a quella determinata formazione sociale. Considerazione certo assai importante: qualsivoglia processo fisico è «descrivibile», spesso è anche «spiegabile», cioè riconducibile a «leggi» che lo governano. Ma non è comprensibile e, a dire il vero, in esso non c'è nulla da comprendere. I comportamenti umani invece sono per noi, almeno parzialmente, almeno virtualmente, comprensibili. Un litigio fra bambini, una scena di gelosia, quasi sempre mi sono comprensibili come tali e nel loro svolgimentamento, anche se eccezionale e improbabile (mentre sarebbe a rigore impossibile darne una spiegazione nel senso delle scienze esatte). Questo dipende dalla possibilità di ciò che Weber chiama *sympathisches Nacherleben*, il ri-vivere in modo simpatetico (o empatico) atteggiamenti e motivazioni altrui<sup>3</sup>. Ma questo «ri-vivere empatico» non è, come si vedrà, l'aspetto essenziale della «comprendione».

Quello che Max Weber chiama «metodo individualistico» sembra contrapporsi a un individualismo sostanziale o ontologico. La sociologia di cui Weber vuol farsi promotore avanza mediante la costruzione o restituzione di un senso comprensibile degli atteggiamenti o comportamenti (*Verhalten*) degli individui singoli (*einzelnen*, «una o più persone singole», WG 6, ES 12). A questo risultato essa perviene o meno nella misura in cui tale senso è un senso

«razionale». Il che è reso possibile dalla costruzione di tipi ideali (di individui o di comportamenti). Ritorrò su questo aspetto, e sull'enorme problema consistente nel determinare se «la *significazione* dei fenomeni sociali sia *costruita* dal ricercatore sulla base di un punto di vista particolare» (PhR, 51), e se in tale costruzione non si presupponga davvero nulla dal lato del suo oggetto.

Weber, anticipando con piena consapevolezza le possibili perversioni di un simile punto di vista, definisce in anticipo un «gravissimo fraintendimento» (*ungeheuer Missverständnis*) il tentativo di far discendere da questo «metodo "individualistico"» una «*valutazione* individualistica» in qualsiasi senso, nonché ogni tentativo di far discendere dall'«inevitabile carattere... razionalistico dell'elaborazione *concettuale*» delle conclusioni sulla «*prevalenza* di motivi razionali» nell'agire umano o anche una «*valutazione* positiva del "razionalismo"» (WG 9, ES 16; cfr. anche WG 3, ES 6). Chi conosce la virulenza delle sue critiche ripetute ossessivamente contro R. Stammler può facilmente immaginare i duri sarcasmi con cui avrebbe accolto l'«individualismo» e il «razionalismo» contemporanei nelle scienze sociali – per non parlare delle pseudo-conclusioni politiche che se ne vorrebbero ricavare, attraverso ragionamenti del tipo «i liocorni esistono, dunque l'universo è fatto di gelatina di mele cotogne», che hanno fatto la gloria di von Hayek.

Che dire, in tale prospettiva, delle «formazioni sociali» o «collettive»? Le espressioni di Weber a questo proposito sono talmente categoriche che ci s'avvede ben presto di come il metodo individualistico, anche se non implica nessuna presa di posizione di tipo «valutativo» e men che meno di tipo politico, equivalga tuttavia a una decisione ontologica sull'essere dello storico-sociale. «Per l'interpretazione intelligibile dell'agire... queste formazioni (sociali) sono semplicemente (*lediglich*) processi e connessioni dell'agire specifico di *singoli* uomini, poiché questi soltanto costituiscono per noi il sostegno intelligibile di un agire orientato in base al senso» (o portatore di senso: *sinnhaft orientiertes Handeln*, WG 6, ES 12).

Questa affermazione perentoria è accompagnata da tre osservazioni sul rapporto dell'«interpretazione dell'agire... con tali concetti collettivi» :

a) è spesso necessario impiegare espressioni quali «Stato», «famiglia», e così via – ma bisogna evitare di confonderle con i



corrispondenti concetti giuridici e di attribuir loro una «personalità collettiva».

b) La comprensione deve tener presente che quelle «formazioni collettive» sono anche «*rappresentazioni* nelle menti di uomini reali», e che in questo modo «esse hanno, in quanto tali, un'importanza causale assai forte e spesso addirittura predominante (*beherrschende*), per... l'agire degli uomini reali». Ma è chiaro dal contesto che queste «rappresentazioni» non possono esser pensate se non come il *risultato* dell'azione di altri «uomini reali» e «singoli».

c) Esiste una scuola di sociologia «organica» che tenta di spiegare i comportamenti sociali a partire da considerazioni «funzionali», dove le «parti» svolgono le funzioni necessarie per l'esistenza del «tutto». Questo genere di considerazioni, dice Weber, può avere un valore illustrativo, fissare un orientamento provvisorio della ricerca (ma attenzione al rischio di «reificare i concetti»!) o essere euristicamente utile (per esempio, permettere di scoprire il comportamento più importante in un contesto dato). Ma tutto ciò non è che preliminarmente al lavoro della sociologia propriamente detta, la quale soltanto adempie il compito autentico, la comprensione del comportamento degli individui partecipanti (WG 6-7, ES 13-14; cfr anche WG 8-9, ES 15-16, le annotazioni sull'«universalismo» o «olismo» di Othmar Spann).

È chiaro che queste annotazioni non hanno alcuna portata di principio. Il metodo individualistico non impedisce a Weber di tagliar di netto, in fin dei conti, il problema ontologico: «Il lavoro sociologico empirico realmente decisivo comincia sempre con questo problema: quali motivi *hanno determinato e determinano* i singoli (*einzelnen*) funzionari e gli altri membri di questa "comunità" a comportarsi in maniera *che questa sia sorta* (formata, creata: *entstand*) e *sussista?*» (WG 9, ES 16).

Soltanto l'agire individuale sarebbe allora «comprensibile». Ma in che consiste questa comprensibilità? Le formulazioni iniziali di Weber sono ampie e prudenti. «L'evidenza dell'intendere può rivelare carattere razionale... oppure avere carattere di penetrazione simpatetica diretta a rivivere (*empfindendes Nacherleben*), avere cioè carattere emotivo, artistico-ricettivo». Weber parla contemporaneamente della difficoltà di renderci comprensibili, «*revivendoli* mediante l'opera di penetrazione simpatetica della fantasia (*empfindende Phantasie*)» certi «"scopi" e "valori" ultimi in vista dei quali

può esser orientato, in conformità dell'esperienza, l'agire di un uomo», se quegli scopi e valori si discostano troppo radicalmente «dai nostri valori ultimi» (WG 2, ES 5). La bilancia appare dunque in equilibrio tra i due poli opposti e la loro differenza sembra dipendere soltanto dalla difficoltà della comprensione reciproca. Di passaggio si deve notare l'imprecisione soggiacente all'opposizione: comprendiamo più facilmente un agire orientato secondo fini e valori che ci sono vicini, e/o un agire che si sviluppa secondo una razionalità dei mezzi rispetto ai fini; comprendiamo più difficilmente (e in qualche caso non comprendiamo affatto) un agire che obbedisce a fini che ci sono estranei, e/o la cui messa in opera si discosta sensibilmente dalla razionalità dei mezzi rispetto ai fini (seguendo un uso sempre più diffuso, definirò quest'ultima come razionalità strumentale. Il termine di Weber, per una volta niente affatto felice, è *Zweckrationalität*, ma in realtà significa *Mittelrationalität*, razionalità dei mezzi utilizzati, che evidentemente non può essere valutata se non in relazione a un fine posto e preso di mira dall'attore, mentre l'espressione «razionalità rispetto ai fini» genera un'intollerabile ambiguità).

Ma in realtà, se si rilegge con attenzione e tenendo conto di questa problematica la sezione «Concetti sociologici fondamentali» di *Economia e Società*, c'è poco spazio per dubitare della duplice progressione che lì si va sviluppando. Da una parte, il «comprendere» è sempre più ricondotto alla comprensione dell'agire fornito di razionalità strumentale. Cito per esteso, perché la frase di Weber (WG 9, ES 16) chiarisce quasi tutto: «Le "leggi" [che la sociologia comprendente cerca di stabilire]... sono intelligibili e univoche al massimo nella misura in cui a base del processo osservato tipicamente stanno motivi puramente razionali rispetto allo scopo..., e pertanto nella misura in cui la relazione tra mezzo e scopo appare univoca secondo principi di esperienza... In questo caso è consentito affermare che, se l'azione fosse stata rigorosamente razionale rispetto allo scopo (cioè: strumentalmente razionale), essa avrebbe dovuto (*müsste*: necessità e non obbligo) esser compiuta così e non altrimenti...». Gli esempi evocati sono ben chiari (calcolo aritmetico, inserimento di una data proposizione in quel certo punto d'una dimostrazione, decisione razionale di un uomo che agisce secondo interessi determinati d'intraprendere un'azione corrispondente ai risultati attesi). D'altra parte, Weber

accumula esempi di comportamenti che non sono strumentalmente razionali: l'intero agire tradizionale, larghe aree dell'agire (e naturalmente del reagire) carismatico, e infine (WG 10, ES 19) la quasi totalità dell'«agire reale», che «si svolge nella gran massa dei suoi casi in una oscura [vaga, torpida: *dumpf*] semioscienza o nell'incoscienza del suo "senso intenzionato"»: «L'individuo che agisce... agisce appunto, il più delle volte, istintivamente o in conformità all'abitudine... L'agire dotato di senso (*sinnhaftes Handeln*) effettivamente, e cioè pienamente consapevole e chiaro [sia razionale o irrazionale il senso cui si riferisce], è in realtà sempre e soltanto un caso-limite». Di qui la conclusione, formulata già prima: «tutto ciò non esime tuttavia la sociologia comprendente dal compiere – pur con la coscienza dei piccoli confini entro cui è costretta – ciò che essa sola può appunto compiere» (WG 8, ES 15).

Non affrettiamoci ad obiettare che al fondo del comportamento tradizionale, abituale, semiosciente o incosciente, si trova comunque una qualche forma di «razionalità»: perché o non se ne sa niente, oppure per individuarla occorrerebbe ricorrere a considerazioni di «razionalità obiettiva» che Weber ha scartato all'inizio e a giusto titolo, visto il suo orizzonte filosofico. Infatti «per agire si deve intendere un atteggiamento umano... se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *sensu* soggettivo». Questo senso può essere «il senso di *fatto* (*tatsächlich*) intenzionato ... da colui che agisce, oppure, in media e approssimativamente, ...dagli agenti», oppure «il senso *intenzionato* soggettivamente, in un tipo puro costruito concettualmente, dall'agente o dagli agenti *assunti* come tipo» (WG 1, ES 4). E in ogni caso resteremmo con questo mistero: come mai la grande maggioranza degli individui nella gran maggioranza dei propri atti agisce semplicemente per essere stata abituata ad agire così? Che cosa significa tutto ciò relativamente all'essere stesso degli individui umani? E che dire dell'*instaurazione* (che si configura ogni volta come instaurazione prima) di queste «abitudini» o della «tradizione»? Che dire inoltre delle prospettive e delle opportunità di una sociologia comprendente, se nel novantacinque per cento dei casi della storia umana, deve limitarsi a dire: non è comprensibile ma tradizionale?

Dovremmo adesso passare alla discussione critica dei fonda-

menti filosofici della posizione di Weber, ma prima di far questo, ci corre l'obbligo di comprendere la logica (e, su queste basi, la necessità) del suo atteggiamento.

La sociologia deve comprendere e non già (o non solo) spiegare (tornerò più avanti sull'errore consistente nel *separare assolutamente* questi due momenti). Che cosa si può comprendere? Il senso. E, secondo Weber, non c'è senso se non «in», «attraverso» e «per» individui effettivi (anche se questo vale soltanto per lo scienziato che lo «costruisce») – in ogni caso, un senso *intenzionato* (*gemeinter*: il termine tedesco designa con forza il lato «soggettivo», è molto vicino al greco *doxazo*). Ma la sociologia non deve comprendere soltanto un senso «isolato», ammesso che una cosa del genere possa esistere: deve invece comprendere concatenazioni di atti – il comportamento socialmente orientato degli individui – e non «spiegarle» come fa la fisica attraverso la semplice constatazione di «regolarità» incomprensibili. E queste concatenazioni essa deve comprenderle, quanto più è possibile, come *necessarie*. Solo così, secondo Weber, la sociologia può essere scienza. Il suo compito consiste nel fornire (WG 5, ES 11) una «*corretta interpretazione causale*», e questo esige che «il processo affermato come tipico appaia adeguato in base al senso... nello stesso modo in cui può esser stabilito come causalmente adeguato». La causalità è essenziale per Weber (PhR 39-45). Ciò che in fin dei conti si deve chiamare l'individualismo razionalista (metodologico, ma anche ontologico) di Weber si basa interamente su questo nesso tra causalità (necessità) e comprensione, ineluttabilmente rappresentata (vedremo subito perché) dall'intelligibilità razionale. In effetti, al contrario delle «cieche regolarità» della natura fisica, una concatenazione di atti razionalmente connessi ci appare gioco-forza come intelligibile e necessaria – intelligibile in ciascuno dei suoi momenti e nel loro nesso; e necessaria per lo stesso motivo (agli esempi preferiti da Weber, che ho citato sopra, si può aggiungere quello del generale che, nelle circostanze e con i mezzi dati, ha preso decisioni strumentalmente razionali in vista del fine che si propone e in cui noi possiamo «*spiegare causalmente*» la distanza, lo scarto, la deviazione del suo agire effettivo, prodotto «da una falsa informazione, da un errore di fatto, da un errore di pensiero, dal temperamento personale oppure da considerazioni che esulano dall'ambito della strategia» [WG 10-11; ES 19]).

Ora, la causalità non significa né «irreversibilità» né un ordine qualunque nel tempo ed evidentemente ancor meno, è evidente, la semplice successione regolare di fenomeni constatata empiricamente. La causalità significa la regolarità d'una successione *la cui necessità è espressa da una legge universale*. L'universalità della legge nel caso delle scienze fisiche è, *formaliter spectata*, un requisito del pensiero scientifico e, *materialiter spectata*, si trova rappresentata dalla riproducibilità, in linea di principio indefinita, della successione considerata (tralascio distinzioni secondarie rispetto al mio discorso: esperimento, osservazione, inferenza indiretta, ecc.). Ma nei fenomeni storico-sociali non sono accessibili né la riproducibilità né, a rigore, una ripetizione non banale (va ribadito che per Weber a questo livello non c'è, a buon diritto, distinzione essenziale fra società e storia), per ragioni ricordate mille volte e che si potrebbero facilmente moltiplicare. È proprio questa assenza di riproducibilità che, nella sua prospettiva causalista, conferisce tutto il loro peso alle considerazioni di Weber sulla «razionalità» e l'intelligibilità. L'intelligibilità intrinseca di una concatenazione di motivazioni e di atti si sostituisce con grande esattezza ed efficacia (e inoltre con il vantaggio della «comprensione»!) alla riproducibilità delle scienze sperimentali. Quest'ultima è sostituita in effetti da un *enunciato di riproducibilità potenziale indefinita*: «Ogni altro individuo razionale al posto di X e di fronte alle stesse circostanze avrebbe deciso di impiegare lo stesso mezzo Y». O, se si preferisce: in quanto individui razionali, siamo tutti sostituibili gli uni agli altri e «dovremmo riprodurre» gli stessi comportamenti di fronte alle stesse condizioni (notiamo che in tali condizioni la singolarità stessa dell'evento storico si dissolve, salvo che in quanto singolarità numerica o deviazione irrazionale: «Che cosa avresti fatto in quelle condizioni? – Esattamente quel che ha fatto lui. – E perché non l'hai fatto? – Avevo bevuto troppo champagne»).

Se viene meno questa riproducibilità potenziale che deriva dalla «razionalità», si produce quel che Weber chiama il *Fehlen an Sinnadäquanz*, la mancanza o deficit di adeguazione di senso, che riduce la regolarità osservata ad una regolarità «inintelligibile» e «statistica» (WG 5, ES 11) – facendoci così ricadere dal lato delle scienze fisiche d'osservazione. Il che è ugualmente vero per gli «elementi psichici». «Quanto più esattamente essi vengono conce-

piti dal punto di vista scientifico, tanto *meno* è possibile procedere a una interpretazione in base a un *sensu* intenzionato» (WG 6, ES 12). Certo, aggiunge Weber, processi e regolarità incomprensibili non sono per questo meno «importanti»; ma il loro ruolo per la sociologia è lo stesso di quello di tutti gli stati di fatto stabiliti che concernono altre discipline scientifiche (dalla fisica alla fisiologia). Essi appartengono alle condizioni, sollecitazioni, ostacoli, esigenze, e così via, che il mondo sociale presenta all'agire sociale degli uomini.

Alla base di ciò che precede non c'è, allora, nessuna filosofia (che non si riduca a una «metodologia delle scienze sociali»)? Certo che c'è! Non vale neanche la pena di metterci qui a discutere l'idea insostenibile secondo la quale potrebbe esservi un «metodo» (o una «teoria della conoscenza») che non implichi *nessuna* ontologia. Senza le due affermazioni congiunte e solidali, secondo cui *vi* è qualcosa di comprensibile nella società e nella storia, e questo comprensibile è (per eccellenza, se si vuole) la dimensione «razionale» dell'agire *individuale*, il metodo weberiano diventa privo di oggetto (e non si capisce perché s'è deciso d'applicarlo alla società e alla storia anziché all'esame delle galassie). Non serve a nulla aggiungere clausole del genere «facciamo come se...» (perché non utilizzare lo stesso «come se» in biologia molecolare?) oppure «parliamo delle parti raggiunte dal nostro metodo, senza pregiudicare il tutto» (allora *ci sono* delle parti che questo metodo raggiunge, e ciò non può dipendere solo da esso, visto che le altre parti gli resistono). Philippe Raynaud ricostruisce in modo eccellente (71-81) le origini dell'idea secondo cui il comprensibile è il prodotto dell'azione individuale, risalendo a Vico e al suo celebre *verum et factum convertuntur* – il vero e il fatto (umano) si convertono l'uno nell'altro o, traducendo liberamente ma fedelmente, solo ciò che abbiamo fatto è intelligibile e tutto ciò che abbiamo fatto è intelligibile – e, a monte di Vico, fino a Hobbes. Beninteso, l'origine di questa idea è nella filosofia teologica: quando Platone, nel *Timeo*, vuole «spiegare» il mondo, rende la sua costituzione «il più possibile» *comprensibile*, mettendosi, per così dire, nei panni di un demiurgo «razionale» (e anzi posto al vertice della «razionalità», essendo matematico e geometra), che opera sulla base di un modello esso stesso «razionale» (se

il mondo non è completamente «razionale», il punto è che Platone, che resta nondimeno un greco, fa lavorare il suo demiurgo su di una materia irrazionale e indipendente da lui. Questa via d'uscita sarà naturalmente preclusa alla teologia cristiana dell'onnipotenza di Dio). Che lo stesso schema domini l'idealismo tedesco (l'intelligibile è correlativo all'azione di un soggetto, finito in Kant, infinito in Hegel), è chiaro. Per Weber, in ogni caso, le radici kantiane e neokantiane sono note ed evidenti, anche e soprattutto a questo proposito.

Per dare respiro alla discussione e farne vedere con più chiarezza la posta in gioco, prendiamo brutalmente le distanze. L'enunciato di Vico e tutta la costellazione che può denotare, senza pregiudicare l'aspetto di verità parziale che contiene, è falso. Non vivremo nel mondo in cui viviamo, ma in un altro, se tutto ciò che facciamo fosse intelligibile, e se ci fosse intelligibile soltanto quel che abbiamo fatto (noi come individui o come raggruppamenti di individui denominabili). È appena il caso di ricordare che non tutto ciò che facciamo e che altri fanno o hanno fatto è intelligibile (e spesso nemmeno comprensibile, quale che sia l'estensione che si vorrà dare a questa parola). E molte cose – le più decisive – ci sono intelligibili senza che noi le abbiamo fatte o che le si possa «rifare», riprodurre. Non ho fatto io l'idea di norma o di legge (in senso sociologico effettivo, non in senso «trascendentale»); io potrei inventare una legge particolare, non l'*idea* di una legge sociale (l'idea di istituzione). Si dirà invano che persone concrete e designabili m'hanno insegnato il linguaggio; infatti per insegnarmelo, dovevano già possederlo. Si arriverà a sostenere che «individui razionali», spinti dai loro «interessi» o dalle loro «idee», hanno *coscientemente* creato il linguaggio (o un dato linguaggio) e che esso è intelligibile solo nella misura in cui è stato *coscientemente* creato? Affermazione risibile. Chiediamoci semplicemente: un individuo «razionale» e «cosciente» è forse concepibile come individuo effettivo (*e anche* come «soggetto trascendentale») *senza linguaggio*?

Philippe Raynaud mostra bene (81-121) come Dilthey, partito da una prospettiva di comprensione «individualistica» (e, all'inizio, «psicologica»), sia stato spinto a tener conto, ritrovando Hegel ma rigettando la metafisica hegeliana, delle manifestazioni di quel che lui chiama, seguendo Hegel ma in senso molto più ampio, lo

«spirito oggettivo» (e che equivale praticamente a quel che io chiamo istituzione), vale a dire: linguaggio, consuetudine, forme di vita, famiglia, società, Stato, diritto... Raynaud ha perfettamente ragione a notare la persistenza in Dilthey – benché quest'ultimo, a partire dal 1883, abbia qualificato l'individuo come un'astrazione – del principio del *verum factum*: «Il campo [delle scienze dello spirito] è identico a quello della comprensione, e di conseguenza la comprensione ha per oggetto l'oggettivazione della vita. Così il campo delle scienze dello spirito è determinato dall'oggettivazione della vita nel mondo esterno. *Lo spirito non può comprendere se non ciò che ha creato*» (citato da PhR, 86, corsivo mio). La posizione filosofica è qui visibilmente confusa (Philippe Raynaud parla di «goffaggine speculativa»). *Qualcosa* «si oggettiva», che non è la Ragione o lo Spirito del mondo hegeliano (viene definito, di passaggio, «vita» o «spirito») – e quello in cui «si» è oggettivato ci è, in linea di principio, comprensibile (attraverso la diversità dei tempi e dei luoghi). In tal modo, però, le condizioni di tale comprensione restano oscure: si potrebbe dire che partecipiamo di quella «vita» e di quello «spirito» – ma è questa una condizione sufficiente, soprattutto a partire dal momento in cui non si tratta più di comprendere soltanto le «attività razionali», bensì la totalità dell'esperienza umana e *soprattutto* le sue forme «oggettivate»?

Questa difficoltà non esiste per Max Weber – perché, come s'è visto, le entità collettive «appaiono di nuovo come semplici dati che la comprensione deve cercare di ricondurre alle attività degli individui» (PhR, 121). Ma a che prezzo! È necessario avallare un'ontologia (quella della filosofia criticista), secondo cui se *vi* è un senso, ciò vuol dire che *vi* è un soggetto (un *ego*) che lo pone (lo intenziona, lo costituisce, lo costruisce, e così via). E se *vi* è un soggetto, ciò significa che esso è sia la sola fonte e origine del senso, sia correlato obbligatorio di questo. Che siffatto soggetto sia chiamato, in filosofia, *ego* o coscienza in generale e, in sociologia, individuo, pone certamente problemi gravi (e particolarmente quello del passaggio enigmatico dal soggetto trascendentale del criticismo all'individuo effettivo che agisce in una società, il quale, in buona filosofia kantiana e neokantiana, non può essere che il soggetto «psicologico», «empirico», «fenomenico»), ma non modifica la sostanza della questione. Nei due casi, i postulati e gli intenti del pensiero sono chiaramente *egologici*. Qualsiasi cosa si fac-



cia, allora, vi è una cosa che non si può non fare: presentare lo storico-sociale come il «prodotto» della cooperazione (o del conflitto) tra «individui» (o pretendere – attenuazione metodologica – che possiamo pensarlo solo nella misura in cui non è che questo).

Che cosa sono questi «individui»? Si aprono due vie, che portano ambedue a conseguenze insostenibili:

- O si dirà che l'essenziale del comportamento individuale è «razionale» (o «progresso verso» la «razionalità»), e che se lo posso comprendere, è perché partecipo della medesima «razionalità». È chiaro che in tal caso si procede a tutto vapore verso un idealismo assoluto (hegeliano) in materia di storia, anche se la cosa si intitola «ricostruzione del materialismo storico» come in Habermas. Che in tale «razionalità» si distingua, all'occorrenza, una «logica degli interessi» e una «logica delle idee» (o delle «rappresentazioni»), non cambia nulla: è pur sempre di logica che si tratta, e se ci fosse conflitto, sarebbe conflitto tra due logiche. Tutto ciò che non ne dipende, tutto ciò che non può esser ricostruito razionalmente in un seminario di filosofia (ben poca cosa: la totalità della storia umana...) è scoria, deficit da colmare progressivamente, tappa di apprendimento, scacco passeggero nel *problem-solving* proposto all'umanità (da chi, poi, e per fare che cosa?) ovvero, perché no?, «stupidità primitiva», come diceva il vecchio Engels.

- Oppure, seguendo Terenzio (*humani nihil a me alienum puto*) e i grandi filosofi classici, prendo l'«individuo» nella sua pienezza, con la sua capacità di «razionalità» ma anche con le sue passioni, i suoi affetti, i suoi desideri, ecc. Mi ritrovo, allora, con una «natura umana» più o meno determinata, ma sicuramente identica attraverso i luoghi e i tempi – la cui l'ultima incarnazione è una marionetta pseudo-psicoanalitica alla cui fabbricazione, bisogna pur dirlo, lo stesso Freud ha contribuito. Ammesso anche che possa comprendere (sulla strada della *Repubblica*, del *Leviatano*, di *Totem e Tabù*, e via dicendo) perché e soprattutto come questo essere abbia potuto produrre una società, resto con questo enigma: perché e come ha prodotto tante società differenti; e perché ha prodotto una storia (anzi molte storie)?

Due cose mi riempiono d'una meraviglia sempre nuova: il cielo stellato sopra di me e l'influenza irresistibile di codesti schemi sugli autori contemporanei intorno a me. L'apprendimento, ci si dice ancor oggi, è il motore essenziale della storia umana. A guar-

dare la facilità con cui si «dimenticano», in questo campo, la psicoanalisi, l'etnologia, la preistoria, la storia – o, più concretamente, le due guerre mondiali, le camere a gas, il Gulag, Pol Pot, Khomeini, e lascio perdere altro – è d'obbligo constatare come esso non sia certo un motore, nemmeno secondario, della riflessione contemporanea.

## 2. *Lo storico-sociale e lo psichico*

Non «comprendiamo» affatto tutti i comportamenti individuali, nemmeno i nostri a dire il vero, e possiamo comprendere «oggetti» irriducibili a comportamenti individuali quando appartengono all'ambito storico-sociale. Il mondo storico-sociale è mondo di senso (di significazioni) e di *senso effettivo*, che non può essere pensato come semplice «idealità intenzionata», che deve esser sostenuto da *forme istituite*, e che penetra fin nei suoi recessi lo psichismo umano, modellandolo in maniera decisiva nella quasi totalità delle sue manifestazioni individuabili. Senso effettivo non vuol dire necessariamente (e anzi non vuol dire *mai* esaurivamente) senso per un individuo. La linea di confine tra la «natura» oggetto delle scienze cosiddette sperimentali e lo storico-sociale non ha a che fare con l'esistenza o meno di comportamenti individuali. Che si tratti di atti di individui, di fenomeni collettivi, di artefatti o di istituzioni, abbiamo sempre a che fare con qualcosa che è costituito come tale *dall'effettività immanente di un senso* o di una *significazione*, e tanto basta perché collochiamo quell'oggetto nell'orizzonte di competenza dello storico-sociale. Che ci siano casi limite (questo ciottolo è «naturale» o è un artefatto?) non invalida questa asserzione più della nostra eventuale difficoltà di decidere se qualcuno stia tremando di rabbia o a motivo di un'affezione neurologica. La comprensione è il nostro modo d'accesso a questo mondo – ed essa non passa necessariamente ed essenzialmente per il riferimento all'individuo. Se leggendo il *Parmenide* o la *Lex duodecim tabularum* mi accade di comprendere, non è perché rivivo simpateticamente i comportamenti di qualcuno. Davanti a un fenomeno storico-sociale ho la *possibilità* (nella stragrande maggioranza dei casi, enigmatica) di «rivivere simpateticamente» o di «ricostruire» un senso *per* un individuo;

ma sono *sempre* colpito dalla presenza, dalla «incarnazione», del senso. Che in certi casi io cerchi di rendermi comprensibili anche le «intenzioni» di un autore, le «reazioni» possibili dei suoi ipotetici lettori, non cambia niente della sostanza. L'oggetto storico-sociale è co-costituito dalle attività degli individui, che incarnano o realizzano concretamente la società in cui vivono. E di queste attività posso, al limite, tener conto solo «nominalmente». Una lingua morta studiata a partire da un *corpus* finito o il diritto romano come sistema, sono *istituzioni* accessibili come tali, che non rinviavano ad attori individuali se non «marginalmente» o in maniera affatto astratta. Lungi dal poter considerare la lingua come «prodotto» della cooperazione dei pensieri individuali, è innanzitutto proprio la lingua a dirmi che cosa per gli individui era pensabile e come lo era.

Un individualismo metodologico, in opposizione a un individualismo sostanzialista o ontologico, sarebbe un procedimento che rifiuta (come fa esplicitamente Weber) di porsi domande del genere «Viene "prima" l'individuo o la società? È la società a produrre gli individui o sono gli individui che producono la società?», sostenendo che a tali problemi «ontologici» non siamo tenuti a rispondere, poiché la sola cosa (eventualmente) per noi comprensibile è il comportamento dell'individuo (effettivo o idealtipico), che risulta tanto più comprensibile quanto più è «razionale» (almeno «strumentalmente razionale»). Ma che cos'è poi l'individuo effettivo – e che cos'è la razionalità *effettiva*?

L'individuo non è, tanto per cominciare e per quanto riguarda l'essenziale, null'altro che la società. L'opposizione individuo/società, rigorosamente considerata, è di una fallacia totale. L'opposizione, la polarità irriducibile e ineliminabile è quella tra la *psyche* e la società. Ora, la psiche *non* è l'individuo: la psiche *diviene* individuo unicamente nella misura in cui subisce un processo di socializzazione (senza il quale, del resto, né essa né il corpo che anima potrebbero sopravvivere un solo istante). Non abbiamo bisogno di far finta di non sapere, quando invece sappiamo. Certo, Eraclito non è «sorpassato»: non attingeremo mai i limiti della psiche, nemmeno dopo aver percorso tutto il cammino (tutti i cammini). Ma sappiamo che l'essere umano nasce con una costituzione biologica data (estremamente complessa, rigida sotto certi aspetti, sotto altri dotata di un'incredibile plasticità) e che questa costituzione

porta con sé, per tutto il tempo in cui funziona, una psiche. Di quest'ultima, lungi dal saperne tutto, sappiamo comunque molte cose. Più la esploriamo, più costatiamo che è essenzialmente a-logica: che da questo punto di vista i termini «ambivalente» e «contraddittorio» rendono il suo modo d'essere solo in una misura estremamente indebolita. Ma inoltre, esplorandola, incontriamo in tutti i suoi strati – e non solo perché il paziente deve mettere in parole il suo sogno o lo psicoanalista deve pensare necessariamente secondo certe categorie – gli effetti di un processo di socializzazione che essa ha subito fin dalla sua venuta al mondo.

Questo processo è certo esso stesso un'attività sociale e, come tale, è sempre necessariamente anche mediato da individui identificabili per nome, la madre per esempio: tuttavia *non è solo* di questo che si tratta. Infatti, non solo questi individui sono sempre già socializzati, ma ciò che «trasmettono» li oltrepassa abbondantemente: diciamo grosso modo e per designarne appena un aspetto, che essi forniscono (virtualmente) i mezzi e i modi d'accesso alla totalità del mondo sociale ogni volta istituito, totalità che essi non hanno nessun bisogno di possedere effettivamente (e che anzi, di fatto, non *potrebbero* nemmeno effettivamente «possedere»). E non vi sono soltanto gli individui: la lingua *come tale* è uno «strumento» di socializzazione (e certo non è soltanto questo!) i cui *effetti* sopravanzano incommensurabilmente tutto quanto la madre, che l'insegna al figlio, potrebbe «intenzionare». E, come già sapeva Platone, le mura stesse della città socializzano i bambini (e i giovani, e gli adulti) molto oltre qualsiasi «intenzione» esplicita di chi le ha costruite.

La socializzazione degli individui – processo esso stesso istituito socialmente, e ogni volta in modo diverso – apre loro l'accesso a un *mondo* di significazioni immaginarie sociali, la cui instaurazione e la cui incredibile *coerenza* (tanto l'omologia differenziata e articolata delle parti, quanto la loro sinergia) sopravanzano oltre ogni immaginazione possibile tutto quanto «uno o molti individui» sarebbero mai in grado di produrre (vedi sopra, cap. secondo, §§ 5-6). Tali significazioni esistono effettivamente (esistono cioè sul piano storico-sociale) poiché sono *istituite*. Non sono riducibili alla transustanziazione delle pulsioni psichiche: la sublimazione è il risvolto psichico di quel processo il cui risvolto sociale è la fabbricazione dell'individuo. Ed evidentemente non sono

riducibili alla «razionalità», quale che sia l'ampiezza che si vorrà dare al senso di questo termine. Sostenere che lo siano equivale ad assumersi l'impegno a produrre seduta stante una «dialettica razionale» della storia e anzi delle storie, che spieghi, per esempio, in che senso e in che modo tra il XIV e il XV secolo le civiltà azteche, inca, cinese, giapponese, mongola, indù, persiana, araba, bizantina, europea-occidentale, *più* tutte le altre culture che potrebbero esser denumerate nei continenti africano, australiano, asiatico, americano, rappresentino semplicemente diverse «figure della razionalità» e, soprattutto, che dica come se ne potrebbe fare la «sintesi» – ecco qua lo stato dello Spirito del mondo nell'anno 1453; ecco perché entro e attraverso questa diversità fenomenica si manifesta l'unità profonda della Ragione, umana o non umana che sia – o perlomeno come si potrebbero *ordinare* razionalmente queste diversità (in quanto ci si può sbarazzare senza scrupoli d'una Ragione che non sia in grado di ordinare e gerarchizzare, sia pure «dialetticamente», le proprie manifestazioni). La sordità a prova di bomba delle diverse varianti del razionalismo contemporaneo davanti a tali problemi – che si potrebbero moltiplicare all'infinito – e che sono al tempo stesso elementari e inevitabili, mostra in tutta evidenza che esso rappresenta assai meno una tappa nella storia del pensiero che non una regressione di *ideologica* natura (le motivazioni di siffatta ideologia non possono occuparci qui). La filosofia della storia non comincia con una lettura di Kant, ma con uno studio dei sacrifici umani presso gli aztechi, della conversione in massa all'Islam delle popolazioni cristiane di mezzo impero d'Oriente, del nazismo e dello stalinismo, per fare appena qualche esempio.

Di contro, possiamo tenere ben ferme nel nostro pensiero queste evidenze invincibili che ci presentano i fenomeni storico-sociali – irriducibilità dell'istituzione e delle significazioni sociali a un «agire individuale»; coerenza di ogni società in materia di senso, di là da ogni dimensione puramente funzionale; irriducibilità delle formazioni storico-sociali le una rispetto alle altre, e tutte rispetto a un qualche «progresso della Ragione» – accettando l'esistenza d'un livello d'essere ignorato dall'ontologia ereditata, lo storico-sociale in quanto collettivo anonimo, e il suo modo d'essere in quanto immaginario radicale *istituente e creatore di significazioni*. Se l'esistenza di questo livello d'essere disturba, ciò dipende uni-

camente dal fatto che non si desidera in nessun modo uscire da consolidate abitudini di pensiero; tale esistenza, in se stessa, non ha nulla di più (e nulla di meno) sorprendente dell'esistenza di quel livello d'essere che tutti accettano supinamente, oserei dire, perché credono di averlo sempre «visto»: la vita. L'esistenza dello storico-sociale si mostra (e addirittura è dimostrata) dall'irriducibilità dei suoi effetti; altrimenti bisogna senz'altro ridurre il linguaggio e i linguaggi (e questo è solo *un* esempio) a un fenomeno biologico (come praticamente fa Habermas). Questi stessi effetti ne mostrano la dimensione connessa alla creazione: dove altro si è vista una *forma d'essere* come l'istituzione? Creazione che si manifesta, tra l'altro, attraverso l'enorme diversità delle forme sociali, secondo la loro successione storica. Questa creazione è *ex nihilo*: quando l'umanità crea l'istituzione o la significazione, non «combina» degli «elementi» che avrebbe trovato sparsi davanti a lei. L'umanità crea la forma istituzione ed entro e attraverso questa forma crea *se stessa in quanto umanità* (che è altra cosa da un'assemblea di bipedi). Creazione *ex nihilo*, creazione della forma, non vuol dire creazione *cum nihilo*, senza «mezzi» e senza condizioni, su di una *tabula rasa*. A parte un punto d'origine inaccessibile e insondabile, o forse più d'uno, il quale a sua volta *s'appoggia* a proprietà del primo strato naturale, dell'essere umano come essere biologico, *nonché* della stessa psiche, ogni creazione storica ha luogo al di sopra, all'interno e in virtù del già istituito (senza parlare delle condizioni «concrete» che la circondano). Ciò la condiziona e la limita – ma non la *determina*; tantomeno, ovviamente, la determina in maniera «razionale», visto che nei casi importanti si tratta del passaggio da un magma di significazioni immaginarie sociali ad un altro. Ne consegue che è puramente retorico obiettare all'idea della creazione nella storia che, se fosse vera, si potrebbe ritrovare Omero tra Shakespeare e Goethe. Nessuno di questi «fenomeni» (autori) può essere staccato dal suo mondo storico-sociale – ed accade che, in *questo* caso, quei mondi si succedono «avendo conoscenza», più o meno, di quelli che li hanno preceduti in *questo* segmento della storia umana. L'esistenza di condizioni in una successione non basta per farne una successione «causale razionale». La lettura di Hegel rientra nelle condizioni del mio pensiero in questo momento, ma se per ipotesi riuscissi a pensare *qualcosa* di nuovo, Hegel non ne sarebbe la

«causa». Il mondo che si stabilisce sulle rovine dell'Impero romano a partire dal V secolo è inconcepibile senza la Grecia, Roma, il Nuovo Testamento e i barbari germanici. Ciò però non significa affatto che deriva da una «addizione», «combinazione» o «sintesi» di elementi di queste quattro provenienze (e delle altre che si potrebbero invocare). È una creazione di nuove forme storico-sociali (radicalmente differenziate, del resto, fra l'impero d'Oriente e i regni barbarici d'Occidente), che attribuiscono un senso essenzialmente nuovo agli stessi elementi che preesistevano e che esse «utilizzano». Parlare di «sintesi» in questi casi è pura pigrizia mentale e uggiosa ripetizione di stereotipi abituali che rende ciechi, tanto per fare un esempio, davanti al fatto che la «utilizzazione» della filosofia greca da parte della teologia cristiana sarebbe stata impossibile senza un'immensa deformazione di tale filosofia (i cui effetti, del resto, si fanno sentire ancor oggi) o che l'istituzionalizzazione (e prima ancora la diffusione) del cristianesimo ha richiesto l'abbandono di elementi essenziali delle fede neotestamentaria, come l'acosmismo e l'imminenza della Parousia (l'attesa apocalittica). Lungi dal poter «spiegare» o «comprendere» il mondo bizantino a partire da questi elementi, devo invece comprendere il mondo bizantino come forma a sé stante e nuovo magma di significazioni istituite per riuscire a «spiegare» e «comprendere» quel che sono diventati in esso gli elementi che gli preesistevano in ragione del senso nuovo che hanno acquisito. Nella pratica della ricerca esiste certo un andirivieni tra i due procedimenti, ma questo non altera in nulla la posizione di principio (per una descrizione sintetica dei problemi e dei mezzi di tale comprensione, vedi *infra*, cap. sesto).

Di questo, almeno, Weber era *anche* profondamente convinto, benché la sua terminologia fosse diversa. La «incomparabilità» o «incommensurabilità» dei «valori» e dei «fini» ultimi dell'«agire sociale degli uomini», gli «dèi in lotta» hanno come autentico riferimento l'*alterità* dei differenti mondi storico-sociali e delle significazioni immaginarie che li animano. In ciò Weber esprime l'acuta percezione del problema creato dall'irriducibile molteplicità delle forme in cui si dispiega lo storico-sociale e la profonda coscienza dell'impossibilità, quando le si consideri per se stesse, di gerarchizzarle (cfr. PhR, 145-154 e 176-192). Ma – e in questo divergo da Philippe Raynaud – ciò lascia sussistere nel suo pen-

siero un'antinomia non estirpabile. Da un lato, il suo rifiuto di considerare la «razionalità» e la «razionalizzazione» moderne «superiori» in linea di principio ad altre forme di esistenza sociale è netto (e, aggiungerei, fortemente criticabile e in definitiva inaccettabile, da *altri* punti di vista, in particolar modo filosofici e politici); dall'altro, il suo «rifiuto violento dell'irrazionalismo storico» (Philippe Raynaud) lo *obbliga*, in mancanza di riducibilità dei «valori ultimi» (cioè delle significazioni immaginarie altre), a instaurare un «individualismo razionalista» (che, come si è visto, non può essere semplicemente «metodologico») e la razionalità strumentale come orizzonte d'intelligibilità dello storico-sociale. Dovremmo ora essere in grado di cogliere come i due termini dell'antinomia si alimentino reciprocamente: più l'agire degli uomini è motivato, «in ultima analisi», dall'adesione a «valori ultimi» irriducibili gli uni agli altri (e certo anche alla «ragione»), più l'analisi «scientifica» deve ripiegare sulla «razionalità strumentale» quale solo terreno solido per la ricerca; e più si postula che la «razionalità» è l'orizzonte ultimo della comprensione, più i «valori ultimi» delle diverse culture diventano di fatto inaccessibili, e la comprensione del mondo storico-sociale si trova ridotta alla ricostruzione di qualche frammento o dimensione strumentalmente razionale dell'agire umano.

Ma che ne è di questa «razionalità strumentale» in quanto tale? La «razionalità strumentale» degli individui umani è ogni volta socialmente istituita e imposta (che tale imposizione incontri nella psiche quello che, durante un processo difficile e doloroso, la rende possibile, è un'altra questione: vedi sopra, cap. terzo). Per esempio, la razionalità strumentale sarebbe impossibile senza il linguaggio. Ora, ogni linguaggio comporta la totalità del mondo sociale di cui fa parte. Vi sono, certo, «elementi» di questa razionalità che, considerati astrattamente, sono trans-storici:  $2 + 2 = 4$  vale senza dubbio per ogni società. E sono gli elementi che appartengono alla intersezione (alla dimensione comune) dell'intelletto insiemistico-identitario che ogni società deve istituire come livello minimale e che corrisponde anche, quanto basta all'uso, alla componente insiemistico-identitaria del primo strato naturale su cui vive ogni società (cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cap. secondo). *Ma* questi elementi sono *sempre* fortemente code-



terminati dal magma delle significazioni immaginarie sociali in cui sono immersi e che essi di volta in volta orchestrano. Senza tale orchestrazione, quelle significazioni non potrebbero nemmeno esser dette. Ma senza le significazioni, gli elementi «razionali» (insiemistico-identitari) non avrebbero *alcun senso*. Un libro di matematica interamente formalizzato e che non contenga *nessuna* spiegazione dei suoi simboli, dei suoi assiomi e delle sue regole deduttive è totalmente incomprensibile. Ne consegue che, se la presa in considerazione di tali elementi insiemeistico-identitari trans-storici è sempre ineliminabile (ma non porta lontano), l'accesso *corretto* ai medesimi elementi quali si realizzano in una società data è impossibile senza un primo sguardo all'istituzione immaginaria di quella società. Devo conoscere qualcosa della religione cristiana per non vedere nell'enunciato « $1 = 3$ » proferito da un fedele o da un teologo una pura e semplice assurdità. Mi è dunque impossibile, per portare a compimento il programma «metodologico» weberiano, considerare il comportamento individuale come il prodotto di una componente «razionale» (insiemistico-identitaria) centrale, che si suppone (sia pure «metodologicamente») *ovunque e sempre la stessa*, e degli scarti *individuali* rispetto a questa «razionalità». L'intelletto è socio-storicamente istituito e ogni volta immerso nell'istituzione immaginaria globale della società. Per dirla brutalmente, è proprio la «razionalità» delle altre società e delle altre epoche che è diversa, perché «presa» dentro altri mondi immaginari. Il che non vuol dire che per noi essa sia inaccessibile: ma che questo accesso deve passare attraverso il tentativo (inevitabilmente problematico, e le cose non potrebbero andare diversamente) di restituire le significazioni immaginarie della società studiata.

In secondo luogo – altro aspetto dello stesso problema – la differenza, l'alterità, lo scarto nella cui forma si presenta l'oggetto della ricerca storico-sociale e che costituisce la principale difficoltà di quest'ultima, è completamente irriducibile allo scarto tra un comportamento strumentalmente razionale e il comportamento effettivo osservato. Che Antonio abbia smesso di combattere ad Azio quando ha visto allontanarsi il vascello di Cleopatra, pur avendo ancora, dal punto di vista «razionale», delle opportunità di vincere, questa interferenza della passione con la razionalità strumentale non è affatto l'enigma principale. Ciò che davvero ci stu-

pisce, e costituisce la difficoltà della conoscenza storico-sociale, è l'enorme e mastodontica divaricazione tra le rappresentazioni, gli affetti, le motivazioni, le intenzioni dei soggetti di un'altra società e i nostri. Come affrontare i comportamenti dei guerrieri arabi durante la grande espansione dell'islam, quelli dei crociati, dei partecipanti alle guerre di religione che hanno lacerato l'Europa dal 1530 al trattato di Wesfalia, con il solo strumento del ridicolo raffronto tra la loro componente razional-strumentale e ciò che se ne discosta? Non capirò un bel niente se non mi proverò a penetrare tutto un altro *mondo* di significazioni, di motivazioni, di affetti, che certo comporta la sua componente insiemistico-identitaria, il suo *legein* e il suo *teuchein*, ma che non può esservi ridotto. E, più vicino a noi, o meglio tra di noi: quale aiuto mi darebbe il tentativo di comprendere il comportamento di Hitler, delle SS, dei membri del partito nazista, di Stalin, dei membri del partito staliniano, come comportamento ispirato alla razionalità strumentale, che in certi punti precisi ha deviato da tale razionalità (pur essendo passabilmente esatte le due parti di questo enunciato)? Che cosa avrei capito del totalitarismo? E come non vedere in questo caso che la stessa messa in opera di una «razionalità strumentale» folle, fino ai suoi estremi dettagli, è in gran parte dipesa dall'immaginario totalitario e ne è stata codeterminata in modo risolutivo? Impossibile, ancora una volta, non pensare che il ritorno in forza di un individualismo «razionalista» e anche d'un certo razionalismo sia oggi motivato anche dal desiderio di farla finita (a parole e filosoficamente) con gli orrori del XX secolo, allorché tali orrori si prolungano e si diversificano sotto i nostri occhi.

La situazione si rovescia, ma il problema non diventa meno complicato, nel caso opposto: l'alterità tende al minimo – idealmente a zero – quando l'oggetto della ricerca è la società stessa del ricercatore. In questo caso, il rischio è che costui consideri come qualcosa di scontato e non problematico la «razionalità» della sua società (e la propria), e che perciò disconosca l'immaginario che la fonda e la singolarizza. È inutile ricordare quanto questo rischio abbia minacciato pensatori tra i più grandi, da Hegel e Marx a Freud e allo stesso Max Weber, per non parlare dei contemporanei, che sono legione. È così che di volta in volta la monarchia prussiana, la tecnica e l'organizzazione capitalista della produzione, la famiglia patriarcale e la burocrazia moderna sono apparse come incarnazioni d'una razionalità («strumentale» o sostanziale) in quanto tale non discutibile.

### 3. I tipi ideali

La costruzione («scientifica») dei «tipi-ideali», così come sono pensati da Weber, mira a stabilire concatenazioni «tipiche» di motivazioni e atti individuali (che, nel caso «perfetto», dovrebbero essere «adeguati rispetto al senso» e al tempo stesso «causalmente adeguati») e quindi anche «tipi ideali» di *individui* almeno riguardo a un aspetto del loro agire («re», «funzionario», «imprenditore», «mago», per prendere gli esempi di Weber, WG 8, ES 16). Ora, uno dei paradossi del suo lavoro è che molti dei più importanti tipi ideali che Weber ha costruito o delucidato, attribuendo un contenuto assai più rigoroso a termini precedentemente imprecisi e vaghi, non si riferiscono a comportamenti individuali o a individui, ma a grandi artefatti collettivi, cioè in realtà a istituzioni e a tipi di istituzioni: la città, il mercato, il tipo d'autorità, la burocrazia, lo Stato patrimoniale o legale, e via dicendo. Certo, per Weber si tratta da un lato di cercare in quale misura ogni volta uno dei fenomeni comunemente compresi da questi termini s'avvicini o si discosti dal suo tipo ideale (cfr. sul «mercato» WG 43-44, ES 40), il che non ci interessa in questa sede; e d'altro lato, idealmente, di ricondurre ogni volta questi artefatti a «comportamenti individuali», obiettivo in verità raggiunto raramente, per non dire mai, visto che è intrinsecamente irraggiungibile. Per esempio, ricondurre il «mercato» a comportamenti di massimizzazione da parte di «individui razionali» fa cadere dal cielo siffatti individui e contemporaneamente trascura le condizioni storico-sociali della vera *imposizione* del «mercato» come istituzione, su cui Polanyi ha già detto quasi tutto quanto c'è da dire. Ciò che in tal modo viene di volta in volta costruito è il tipo ideale di *un'istituzione* che certo deve adattare gli «individui» – nessuna istituzione può sopravvivere se non lo fa – ma che riguarda un livello d'essere diverso dall'esistenza «puramente individuale» e che è soprattutto il *presupposto* generale e specifico perché si possa parlare di «comportamento razionale» degli individui. È proprio perché c'è già un universo burocratico che il mio comportamento *in quanto* *burocrate* sarà o non sarà «razionale»; anche nella burocrazia moderna essere un burocrate dal comportamento ispirato alla razionalità strumentale significa comportarsi secondo le regole di «razionalità» (e altrettanto spesso di assurdità) instaurate dalla

burocrazia in generale e dal corpo burocratico particolare a cui appartengo.

Ma c'è di più, molto di più. Il mondo storico-sociale è un mondo di senso effettivo e immanente. Ed è un mondo che non ha atteso il teorico per esistere come mondo *di senso*, né per essere straordinariamente *coerente*, poiché in assenza di ciò la sua esistenza non sarebbe possibile (coerente non vuol dire né «sistemático» né «trasparente»). Ciò pone alla costruzione dei tipi ideali delle esigenze che in parte sono senz'altro tacitamente riconosciute da Weber, mentre in parte sono da lui ignorate.

I tipi ideali hanno un *referente* che è il senso sociale effettivo dei «fenomeni» (comportamenti, ecc.) osservati. E la loro validità non può essere discussa se non in relazione a questo senso effettivo. Che poi tale senso effettivo non sia mai «dato immediatamente», che sempre e necessariamente vi sia un andirivieni (in linea di principio interminabile) tra la costruzione teorica e il suo confronto con i «fatti» (significativi), non cambia nulla alla posizione di principio. Contrariamente a quanto crede Popper, si possono dire corbellerie sulla Grecia (non parlo di geografia o di demografia) o su qualsiasi altra società – e si può dimostrare, per esempio con l'aiuto di un testo greco, che si tratta di corbellerie. Esiste un'infinità di «interpretazioni» assurde e un numero limitato d'interpretazioni *prima facie* plausibili rispetto al «materiale» storico. La validità di un tipo ideale può essere giudicata solo in base alla sua capacità di «avere senso» rispetto ai fenomeni storici, che già sono *in sé e per sé* portatori di senso.

Ora, questo senso non è mai «isolato». Partecipa sempre dell'istituzione globale della società come istituzione delle significazioni immaginarie e ne è solidale. Ed è anche per questo – e indipendentemente da ogni smentita «empirica» e «volgare» – che non posso inserire in una società capitalistica il tipo ideale «sciama-no», per fare un esempio, oppure il tipo ideale «speculatore finanziario» presso gli aranda. *La cosa non quadra*. Più in generale, i tipi ideali che costruisco in relazione ad una società devono essere *coerenti*, *complementari* e (idealmente) *completi* o *esaurienti*. Se costruisco un tipo ideale di «patrizio romano», per esempio, deve poter coesistere con il tipo ideale «plebeo romano» ed entrambi con quello di «schiavo romano», di *pater familias*, di *mater familias* romani, e via dicendo. Ma nessuno di questi tipi

ideali è costruibile fuori dal riferimento alla legge romana, alla religione romana, all'esercito, alle possibilità della lingua latina, eccetera. Non dunque: *alla fine* di questo lavoro avrò ricostruito la società romana tutta intera, ma: non posso fare *il primo passo* del lavoro senza avere davanti a me il panorama di quella società *come tale*. I «fatti sociali» e i «comportamenti individuali» non sono *effettivamente* possibili (come «fatti» e come «senso») se non perché vi è di volta in volta una società che «funziona» *as a going concern*, come si dice in inglese (il che non ha niente a che vedere con una qualsiasi forma di «funzionalismo»: intendo semplicemente che la società esiste, si riproduce, si modifica, eccetera). Non è perché i tipi ideali costruiti per comprendere una società sono stati fatti con attenzione alla coerenza che «producono» una società coerente; è perché la società è coerente (perfino nella guerra civile o nei campi di concentramento) che il teorico può tentare di costruire tipi ideali che bene o male stanno insieme. Non costruisco «liberamente» il rapporto dell'ateniese con la *polis*: ma è solo perché quel rapporto è esistito effettivamente nella sua singolarità storica, nella sua coerenza e nella sua relativa persistenza che davanti a me c'è la *polis* e l'ateniese come oggetti di conoscenza. La società come totalità coerente esiste per prima cosa in e per lei stessa: non è una «idea regolativa». La sua «comprensione totale» è certo un ideale inaccessibile – ma questo è tutt'altra questione.

#### 4. Razionalità e politica

Per valutare appieno la *costrizione* imposta dall'idea weberiana di «razionalizzazione» quale *fattore storicamente attivo* (e dunque *immanente* alla storia stessa e non «costruito» dai teorici per una migliore intelligenza della storia) sarebbe stato necessario discutere con precisione l'immenso lavoro di Weber sul problema della religione (i tre volumi dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Tübingen 1920, 1963<sup>2</sup>], nonché il capitolo V di *Economia e società*, WG 241-381, ES 411-617 e in particolare il paragrafo sulla «teodicea», WG 314-319, ES 515-522). Non è possibile farlo qui: vista l'importanza intrinseca del tema e la sua ripresa nelle discussioni contemporanee, spero di potervi ritornare

quanto prima. Nel frattempo, ci tengo a osservare che mi oppongo nettamente all'idea di Weber, ripresa e amplificata da Habermas, secondo cui «tutte le religioni devono risolvere il problema della teodicea» e secondo cui vi è una «*logica interna delle rappresentazioni*» religiose che le spinge verso un movimento di «razionalizzazione», quali che siano le specificazioni con cui si accompagnerà questa tesi (PhR, 138-145).

Concluderò con alcune osservazioni provocate dalla ricca e sottile discussione che Philippe Raynaud presenta della concezione della politica in Weber e del suo rapporto con la filosofia e la teoria della società weberiana (PhR, 157-205), con particolare riguardo a quello che si deve chiamare il «decisionismo» di Weber in materia politica, ovvero l'idea di una «politica della volontà» (PhR, 183).

Il «decisionismo» di Weber porta alla fine a constatare che, come nel mondo storico-sociale esistono irriducibilità e incommensurabilità dei «valori» ultimi che orientano l'agire umano, così l'azione del politico (e di ciascuno di noi nella misura in cui è un soggetto politico) riposa su valori ultimi che nessuna argomentazione «razionale» riuscirà mai a imporre a coloro che non li condividono. Si noterà innanzitutto che se Weber, come s'è visto, non si libera dal razionalismo nell'ambito della conoscenza, se ne discosta invece per quanto attiene all'azione. Si noterà poi che tale posizione (la «politica della volontà») non è affatto attenuata, in realtà, dalla marcata preferenza di Weber per una «etica della responsabilità» (che tien conto dei risultati dell'azione), di contro a una «etica della convinzione» (che ingiunge di agire secondo certi principi o «per la grandezza d'una causa», quali ne siano le conseguenze nella realtà). La distinzione è anch'essa insostenibile: se non sul piano sociologico (descrittivo), in ogni caso sul piano logico e normativo, che è il solo che qui ci interessa. Ogni «responsabilità» è responsabilità rispetto a determinati *fini*. Se la mia «etica della responsabilità» mi vieta d'intraprendere una certa azione politica perché, per fare un esempio, potrebbe comportare il sacrificio di vite umane, è del tutto evidente che pongo la vita umana come valore assoluto o superiore ad ogni altro – il che è una «convinzione». E se voglio promuovere la «grandezza di una causa» con qualsiasi mezzo e a qualsiasi costo, rischio fortemente di mandare in rovina quella stessa causa (non si può pensare

senza contraddizione una «etica della convinzione» assoluta senza un orientamento assolutamente acosmico). In secondo luogo, con tutta evidenza, la scelta della «responsabilità» discende a sua volta da una «convinzione». Infine, come nota Philippe Raynaud, «l'etica della responsabilità presuppone anch'essa i limiti della propria validità, e può così ammettere l'irriducibilità della convinzione» (184, corsivo mio).

Irriducibilità della convinzione è un altro modo di esprimere l'idea secondo cui nulla consente di «fondare» le scelte ultime e sfuggire alla «lotta degli dèi». Nulla può salvarci dalla nostra *responsabilità ultima* che consiste nello scegliere e volere di conseguenza. Nemmeno la Ragione, ultima figura storica di una Grazia che esaudirebbe coloro che le si rivolgono con sufficiente ardore.

Due tentativi di superare – io direi di evitare – questa situazione sono discussi da Philippe Raynaud, e ambedue mi sembrano insostenibili.

Raymond Aron pensava di poter «uscire dal circolo in cui [Weber] si imprigionava da solo» invocando «l'universalità razionale» esemplificata dalla «verità scientifica». Ma la «verità scientifica» (e il suo stesso «rivolgersi a tutti gli uomini») è valore e criterio soltanto per chi ha già *accettato* il valore della «universalità razionale» *nonché* (questa condizione supplementare è indispensabile) il passaggio a una universalità pratica ed etico-politica. La prima condizione fa di questo ragionamento una tautologia, la seconda vi scopre una fallacia. Non vedo nessuna incompatibilità tra l'accettazione di « $2 \times 2 = 4$ » (l'esempio è di Aron) o della teoria quantistica, e la proclamazione della necessità di uccidere gli infedeli, di convertirli a forza o di sterminare gli ebrei. Al contrario, la *compatibilità* di queste due classi di asserzioni è un fatto ricorrente nella storia umana. Ed è particolarmente impressionante vedere che proprio nel pieno del XX secolo, che più d'ogni altro ha mostruosamente dimostrato, e continua a farlo, la possibilità di dissociare la «razionalità» tecnico-scientifico e la ragionevolezza politica, e *dopo* le esperienze dello stalinismo e del nazismo, si ricominci a fischiettare, per farsi coraggio nel buio, l'aria della universalità razionale.

Occorre ancora e sempre distinguere. Vi è una «razionalità» insiemistico-identitaria, fino a un certo punto universale che va

molto lontano (fino alla fabbricazione delle bombe H). Esisteva prima della scienza e della filosofia greco-occidentali, non impegna a nulla, il suo movimento inerziale potrebbe continuare per un tempo indefinito anche se la filosofia e la scienza in senso forte dovessero subire un'eclissi provvisoria o definitiva. E Khomeini può, senza nessuna contraddizione, considerare nulla la scienza occidentale – perché tutta la verità sta nel Libro – e comprare quegli efficaci prodotti di Satana che sono i missili Stinger per metterli al servizio dell'unico vero Dio. E anche se vi fosse contraddizione, la faccenda non cambierebbe. Contraddirsi non ha mai impedito di esistere. Ma la *verità* scientifica – della stessa natura della *verità* filosofica, cioè perpetua messa alla prova della chiusura in cui si trova impigliato ogni volta il pensiero – non contiene la possibilità di un'universalità *storicamente effettiva* se non attraverso una *rottura* con il mondo delle rappresentazioni istituite in modo tradizionale o autoritario (è proprio l'universalità storica effettiva che ci sta a cuore quando affrontiamo il problema politico, non certo l'«universalità trascendentale»). Ora, dare per scontato che una tale rottura sia già effettuata – come fa Aron quando parla di «comunità spirituale attraverso le frontiere e i secoli» – equivale a presupporre che il problema sia risolto. L'universalità in questo senso, scientifica o filosofica, presuppone dei soggetti che abbiano *effettivamente* messo in discussione la loro appartenenza a quel mondo storico-sociale particolare. In un certo senso, essa non è altro che questo. Perciò è connessa all'esigenza di un'etica e di una politica universali unicamente *alla sua radice*: ambedue esprimono e tentano di realizzare il progetto di autonomia. Questo progetto, dunque, deve essere posto *prima* che si possa far discendere un argomento qualsiasi dall'universalità scientifica: quest'ultima infatti non ha valore se non per coloro che danno valore al progetto di autonomia. *A valle* di questo progetto, tutto diventa effettivamente oggetto di dibattito ragionevole, e ci si possono aspettare vantaggi in ogni campo. Ma questi vantaggi, questo dibattito, questo stesso progetto, che valore hanno per un genio come Pascal, che rinuncia per dir così all'invenzione del calcolo infinitesimale perché tutto quanto *distræ* l'anima dal suo rapporto con Dio è puro *divertissement* o *distrazione*? («Marta, Marta, tu t'inquieti e ti affanni per molte cose; ma una sola è necessaria!», Luca X, 41). E su quale base, se non una fede («convinzio-



ne») personale o un pregiudizio cosmico-storico provinciale, si giudicherà che il Dio di Pascal e di Kierkegaard è rispettabile e che quello di Khomeini non lo è?

È certo che il termine (o l'idea) di «autenticità» non può servirci a nulla in questo dibattito, e che l'idea secondo cui un individuo «autonomo» è quello che, agendo, «ubbidisce a dei valori», è insostenibile (PhR. 136-138, 190). In che senso è «inautentico» e come si potrebbe dire che non ubbidisce a «valori» un fanatico che si lancia con un camion pieno di esplosivi contro un'ambasciata? O i «valori» sono arbitrari ed equivalenti, oppure non tutti i valori si equivalgono, e già dir questo significa aver accettato la discutibilità ragionevole dei valori come valore e criterio supremo. Impossibile sfuggire alla necessità d'affermare il progetto di autonomia come posizione prima, che si può certo delucidare ma non può «esser fondata», giacché la stessa intenzione di fondarla la presuppone.

Non posso riprendere, qui, la discussione dell'idea di autonomia in quanto tale (per la quale si veda il capitolo seguente). Ma va ripetuto che la questione resterà impossibile da trattare finché l'autonomia sarà intesa in senso kantiano, quale conformità di un soggetto astrattamente autarchico ad una «Legge della Ragione», disconoscendo totalmente le condizioni e la dimensione storico-sociali del progetto di autonomia.

Poniamoci da un punto di vista normativo (etico/politico, giacché i due livelli sono in fondo indissociabili). Vi è un fine che alcuni di noi pongono: l'autonomia degli esseri umani, che non può esser concepita se non come autonomia della *società* e come autonomia degli *individui* – le due cose sono connesse in modo inseparabile, e questo nesso è in realtà un giudizio analitico (cioè una tautologia) se si è capito che cos'è l'individuo. Questa autonomia la poniamo come fine per ciascuno di noi, rispetto a noi stessi e a tutti gli altri (senza l'autonomia degli altri non vi è collettività autonoma, e al di fuori di una simile collettività non posso essere *effettivamente* autonomo). L'attività che mira a questa autonomia, l'ho definita, a partire dal 1964, *prassi*<sup>1</sup>: attività che considera gli altri come soggetti (potenzialmente) autonomi e che vuole contribuire a che accedano a una piena autonomia (il termine *prassi* ha qui, dunque, un mero rapporto di omonimia con il senso che gli dà Aristotele). Questa attività può prendere una forma intersog-

gettiva in senso proprio: dispiegarsi in una relazione concreta con esseri determinati *considerati come tali*. I casi più evidenti di prassi in forma intersoggettiva sono allora la pedagogia (anche e soprattutto la pedagogia «informale», presente sempre e dovunque) e la psicoanalisi. Ma la prassi deve anche assumere, pena una sua totale incoerenza, una forma che supera di molto qualsiasi relazione di «intersoggettività»: la *politica*, ovvero l'attività che mira alla *trasformazione* delle istituzioni della società per renderle conformi alla norma dell'autonomia della collettività (tali cioè da permetterne l'autoistituzione e l'autogoverno *espliciti*, riflessi e deliberati).

È sulla base di questa posizione si può capire perché, contrariamente a quanto pensa Philippe Raynaud, gli sforzi di Habermas di fondare una teoria dell'azione sulle idee di «agire comunicativo», di «intercomprensione» e di «situazione ideale di discorso» (PhR, 171-192) in realtà non oltrepassano «la semplice critica delle convinzioni soggettive di Max Weber» e non possono «sfociare in un tentativo fecondo di ridefinizione dei compiti della teoria sociale» (PhR, 190). Esiste, certo, una dimensione «comunicativa» (più semplicemente, una comunicazione) quasi ovunque nell'agire sociale (come pure esiste ovunque una «attività strumentale», cioè insiemistico-identitaria, un *legein* e un *teuechein*). Essa è raramente un «fine in sé», ed è totalmente insufficiente per far nascere criteri d'azione.

Prendiamo in considerazione i casi più semplici e in apparenza più favorevoli alla tesi di Habermas. Tanto in pedagogia come in psicoanalisi, l'«attività comunicativa» e l'«intercomprensione» sono, certo, momenti importanti dell'attività. Ma non ne definiscono in nessun modo né il *sensu* né il *fine*. Il fine della psicoanalisi non è l'«intercomprensione» tra analista e paziente (che non è in nessun modo cercata *in quanto tale*, e che è fortemente asimmetrica, come anche nel caso della pedagogia) – ma è quello di contribuire all'accesso del paziente alla *sua* autonomia (alla sua capacità di rimettersi in discussione e di trasformarsi lucidamente).

Eppure questi sono casi (i più importanti) di «attività intersoggettiva». Ora, l'attività che mira all'autonomia deve assumere (pena una incoerenza che l'annienta) una forma *sociale*, cioè *politica*. E qui dobbiamo dissipare un malinteso radicale, e denunciare una terminologia ideologica dominante in ambito filosofico

almeno a partire da Husserl. I filosofi non sanno (o piuttosto, ed è ancora peggio, non *vogliono* sapere) che cos'è il *sociale*. Il termine «intersoggettivo» serve loro a evacuare sistematicamente il vero problema, teorico e pratico, della società e a mascherare la loro incapacità a pensarla. Il termine «intersoggettività» esprime l'asservimento continuo a una metafisica dell'«individuo sostanziale» (del «soggetto») e il tentativo disperato (già presente in Husserl) di uscire dalla gabbia solipsista alla quale conduce la filosofia egologica, tentativo del resto fallimentare, giacché l'«altro», in questa ottica, rimane pur sempre un prodigio incomprensibile.

Ma il sociale è cosa affatto diversa dalla sommatoria di «molti, molti, molti soggetti» o di altrettante «relazioni intersoggettive». Solo all'interno del sociale e per suo tramite un «soggetto» e una «relazione intersoggettiva» sono possibili (anche sul piano «trascendentale»!). Il sociale è collettivo anonimo sempre già istituito, entro e attraverso cui possono unicamente apparire «soggetti» che però sono indefinitamente superati da ciò in cui risultano sempre sostituibili e vengono sempre sostituiti: esso contiene in sé una potenza creativa irriducibile alla «cooperazione» dei «soggetti» o agli effetti di «intersoggettività».

E all'*istituzione* di questo sociale che mira la politica – la quale dunque non ha nulla a che vedere con l'«intersoggettività» e nemmeno con l'«intercomprensione». La politica mira all'istituzione come tale, alle grandi opzioni che attengono alla società nel suo insieme: «si rivolge» al collettivo anonimo, presente e a venire. Nella sua attività, passa certamente attraverso un pubblico determinato, tuttavia non *mira* all'intercomprensione tra l'attore politico e questo pubblico, ma alla sorte della collettività lungo un lasso di tempo in linea di principio indeterminato. Che l'oratore debba esprimersi in maniera comprensibile, o anche che noi si voglia e si consideri di importanza capitale che la decisione risulti dalla discussione più ragionevole possibile, non merita nemmeno d'esser menzionato. Lo scopo preso di mira e il risultato effettivo sono due cose affatto diverse: l'adozione di una nuova legge o l'impegno in un'importante iniziativa comune. Tutte queste decisioni *modificano*, nei casi importanti, non soltanto gli individui presenti ma anche quelli di là da venire. E il tutto oltrepassa di gran lunga l'«attività comunicativa» e l'«intercomprensione». Queste ultime, per dir così, sono solo l'ambiente atmosferico indispensabile alla

vita e alla creatività *politiche* – e la stessa loro esistenza dipende da atti istituenti. Il *fine* di questi atti oltrepassa di gran lunga lo stabilirsi di una situazione di comunicazione ideale, che ne è solo una parte, e a dire il vero un semplice *mezzo*.

Se ora ci si colloca – come di fatto fa Habermas – non in una prospettiva *normativa* (vogliamo l'autonomia, ciò che presuppone, ciò che comporta), ma in una prospettiva analitico-descrittiva della società e della Storia nella loro effettività, il tentativo di Habermas di far nascere dal *fatto stesso* che esiste ovunque e sempre «attività comunicativa» una *esigenza* quale che sia, non può esser letto se non come un enorme slittamento logico. In quanto «prodotto riproduttore» della società, l'«intercomprensione» esiste ovunque: tra gli ateniesi del V secolo, i newyorkesi o i francesi d'oggi, i comunisti del 1871 – come pure tra spartani oligarchici, tra le SS o i pasdaran di Khomeini. Ciò che, ai nostri occhi, distingue la seconda classe di questi esempi dalla prima non è certo un difetto di capacità di comunicazione intersoggettiva (che è forse del massimo grado all'interno di un gruppo omogeneo di fanatici), ma il fatto che questa comunicazione è *sempre già strutturata* in modo esauriente dall'istituzione data della società, sicché è *effettivamente impossibile*, dal punto di vista storico-sociale, che i partecipanti possano rimettere in discussione l'istituzione, votati come sono a riprodurla indefinitivamente e, *per questo motivo*, è impossibile che possano aprirsi alle ragioni dell'altro. È l'istituzione di volta in volta data che, nello stesso tempo, assicura sempre la comunicazione e traccia rigidamente i limiti dell'umanità con cui si può, in linea di principio, «comunicare». È dunque questa *istituzione* come tale che deve esser presa di mira, se si deve allargare il campo di tale comunicazione. E se noi vogliamo tale allargamento, non è perché vogliamo la comunicazione per la comunicazione, ma perché vogliamo che tutta l'umanità sia in grado di operare di concerto in vista della creazione di istituzioni che accrescano la sua libertà di pensare e di *fare*.

Il tentativo di Habermas di derivare di nuovo «razionalmente» il diritto dal fatto – l'idea di una «buona» società dalla *realtà* delle condizioni della vita sociale – mi sembra altrettanto insostenibile di tutti gli altri tentativi dello stesso genere fatti in passato, e che egli ripete. Questo tentativo lo induce, in modo veramente tipico, a cercare un mitico fondamento *biologico* ai problemi della teoria

sociale e dell'azione politica, come testimonianza, tra molti altri, il passo che segue: «La prospettiva utopica della riconciliazione e della libertà è incorporata nelle condizioni della socializzazione comunicativa degli individui: essa è già costruita nei meccanismi linguistici della riproduzione della "specie"». (*Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 532-533, PhR, 192). Da quando, dunque, la biologia (i «meccanismi linguistici della riproduzione della specie») può contenere «già» una prospettiva utopica? Perché mai questi «meccanismi» non sarebbero compatibili con la conservazione delle società chiuse – che, invece, essi hanno assicurato quasi ovunque e quasi sempre nella storia? E perché la libertà sarebbe un'«utopia»? La libertà non è né «utopia» né fatalità. È un progetto storico-sociale che sia pur parzialmente s'è già realizzato: se così non fosse, Habermas non sarebbe in grado di scriverne né io di fargli obiezioni. («Utopia» sostituisce evidentemente qui, come in tutta la *vulgata* contemporanea, l'«idea regolativa» kantiana, depurandola da sgradevoli connotazioni «idealiste» e conferendole, dopo il fallimento del marxismo, un gradevole profumo «rivoluzionario premarxista»). Fondare filosoficamente il progetto di libertà sulla ragione è già un cattivo uso della ragione, dato che la decisione stessa di filosofare non è che una manifestazione della libertà: filosofare è tentare di esser liberi nel campo del pensiero. Volerlo «fondare» sulle «condizioni linguistiche della riproduzione della specie» è tornare a un positivismo biologico che conduce al paradosso incoerente di rendere la libertà, al tempo stesso, una fatalità iscritta nei nostri geni e una «utopia»!

A partire dal momento in cui siamo usciti dalla chiusura dell'istituzione sacra; a partire dal momento in cui i greci hanno posto le prime domande: che cosa dobbiamo pensare? che dobbiamo fare? in un mondo che avevano costruito in modo che gli dèi, lassù, non avessero nulla da dire, non è più possibile evadere dalla responsabilità, dalla scelta, dalla decisione. Abbiamo deciso che vogliamo esser liberi: e questa decisione è già la prima realizzazione di questa libertà.

*Tinos, agosto 1987 – Parigi, gennaio 1988*

## Capitolo quinto

### *Il Progetto dell'Autonomia*

#### 1. *Senso dell'autonomia - L'individuo*

Tentiamo di comprendere che cos'è un individuo autonomo, e che cos'è una società autonoma o non alienata.

Freud proponeva come massima della psicoanalisi «Dove era Es, devo divenire Io» (*Wo Es war, soll Ich werden*)<sup>1</sup>. Io è qui, in prima approssimazione, il conscio in generale. L'Es, rigorosamente inteso come origine e luogo delle pulsioni («istinti»), dev'essere preso in questo contesto come rappresentante dell'inconscio nel senso più ampio. Io, coscienza e volontà, devo prendere il posto delle forze oscure che, «in me», dominano e agiscono per me – «mi agiscono», come diceva G. Groddeck<sup>2</sup>. Queste forze non sono semplicemente – né particolarmente, come vedremo più avanti – le pure pulsioni, libido o pulsione di morte; sono anzitutto la loro interminabile, fantasmatica e fantastica alchimia, sono anche e soprattutto le forze di formazione e repressione inconse, il Super-io e l'Io inconsci. Un'interpretazione di tale frase diventa a questo punto necessaria. Io devo prendere il posto di Es: questo non può significare né la soppressione delle pulsioni, né l'eliminazione o il riassorbimento dell'inconscio. Si tratta di prendere il loro posto in quanto *istanza di decisione*. L'autonomia sarebbe il dominio del conscio sull'inconscio. Senza alcun pregiudizio per la nuova dimensione di profondità rivelata da Freud<sup>3</sup>, questo è il programma della riflessione filosofica sull'individuo da venticinque secoli, ad un tempo il presupposto e l'esito dell'etica così come l'hanno vista Platone o gli stoici, Spinoza o Kant (è d'enorme importanza di per sé, ma non per la presente discussione, il fatto che Freud propon-

ga una via efficace per raggiungere ciò che era rimasto per i filosofi un «ideale» accessibile in funzione di un sapere astratto<sup>4</sup>. Se all'autonomia, cioè al darsi leggi e regole da se stessi, si oppone l'eteronomia, cioè il ricevere leggi e regole da un altro, allora l'autonomia è la mia legge, opposta al regolamento elaborato dall'inconscio, che è una legge altra, una legge datami da un altro.

In che senso si può dire che l'esser regolati dall'inconscio è il soggiacere alla legge di un altro? Di quale altro si tratta? Di un altro in senso letterale, non di «un altro Io» sconosciuto, ma di un altro *in me*. Come dice Jacques Lacan, «l'inconscio è il discorso dell'Altro». L'inconscio è fondamentalmente il precipitato degli intenti, dei desideri, degli investimenti, delle esigenze, delle attese, insomma delle significazioni di cui l'individuo è stato oggetto, fin dal suo concepimento e addirittura da prima, da parte di coloro che l'hanno generato e allevato<sup>5</sup>. Ne consegue, come implicazione dell'autonomia, che il mio discorso deve prendere il posto del discorso dell'Altro, d'un discorso estraneo che è in me e mi domina, che parla attraverso di me. Questa delucidazione indica immediatamente la dimensione *sociale* del problema (importa poco che l'Altro di cui qui si tratta sia all'inizio l'altro in senso «ristretto», l'altro parentale; attraverso tutta una serie di articolazioni evidenti, la coppia parentale alla fine rimanda alla società intera e alla sua storia).

Ma qual è questo discorso dell'Altro, non più nelle sue origini, ma nella sua qualità? E fino a che punto può essere eliminato?

La caratteristica essenziale, dal punto di vista che qui ci interessa, è il rapporto che intercorre tra il discorso dell'Altro e l'*immaginario*. Il punto è che, dominato da questo discorso, il soggetto si prende per qualcosa che non è (che in ogni caso il soggetto non è necessariamente per lui stesso): ne consegue che gli altri ed il mondo intero subiscono per il soggetto un travestimento corrispondente. Il soggetto non si dice, ma viene detto da qualcuno, esiste quindi come parte del mondo di un altro (certamente a sua volta travestito). Il soggetto è dominato da un immaginario, che viene vissuto come più reale del reale, anche se non è saputo come tale, anzi proprio *perché* non è saputo come tale<sup>6</sup>. L'essenziale dell'eteronomia – o dell'alienazione, nel senso generale del termine – a livello individuale, è la dominazione da parte di un immaginario autonomizzato che si è arrogata la funzione di definire per il soggetto tanto la realtà quanto il suo desiderio. La «repressione delle

pulsioni» come tale, il conflitto tra il «principio di piacere» e il «principio di realtà», non costituiscono l'alienazione individuale che è in fondo l'impero quasi illimitato di un principio di *ir*-realtà. Il conflitto importante al riguardo non è quello tra pulsioni e realtà (se questo conflitto bastasse come causa patogena, non vi sarebbe mai stata neanche una sola risoluzione anche approssimativamente normale del complesso di Edipo dall'origine dei tempi, e mai un uomo e una donna avrebbero camminato su questa terra), ma quello tra pulsioni e realtà, da una parte, e l'elaborazione immaginaria interna al soggetto, dall'altra<sup>7</sup>.

L'Es, nel motto di Freud, deve quindi esser compreso come elemento significante essenzialmente quella funzione dell'inconscio che investe di realtà l'immaginario, l'autonomizza e gli conferisce potere di decisione, nella misura in cui il contenuto di questo immaginario resta in rapporto con il discorso dell'Altro («ripetizione», ma anche trasformazione amplificata di questo discorso).

Quindi proprio dove c'era questa funzione dell'inconscio, dove c'era il discorso dell'Altro che gli fornisce alimento, lo devo subentrare. Ciò significa che il mio discorso deve prendere il posto del discorso dell'Altro. Ma che cos'è il mio discorso? Che cos'è un discorso che sia mio?

Un discorso che sia mio, è un discorso che abbia negato il discorso dell'altro; che lo abbia negato, non necessariamente nel suo contenuto, ma in quanto esso è discorso dell'Altro; in altre parole, un discorso che, esplicitando ad un tempo l'origine e il senso di quel discorso, lo abbia negato o affermato con cognizione di causa, rapportandone il senso a ciò che si costituisce come verità propria del soggetto, come la mia verità propria.

Se il motto di Freud, in questa interpretazione, fosse inteso in senso assoluto, proporrebbe un obiettivo inaccessibile. Il mio discorso non sarà mai integralmente mio nel senso definito prima. Evidentemente, non potrò mai riprendere tutto, sia pure semplicemente per ratificarlo. E inoltre – vi torneremo in seguito – la nozione di verità propria del soggetto è essa stessa un problema molto più che una soluzione.

Questo è altrettanto vero del rapporto con la funzione immaginaria dell'inconscio. Come pensare a un soggetto che abbia totalmente «riassorbito» la sua funzione immaginaria? Come si potrebbe disseccare questa fonte al più profondo di noi stessi da dove



sgorgano al tempo stesso fantasmi alienanti e creazioni libere più vere della verità, deliri irreali e poemi surreali, questo doppio fondo eternamente ricominciato di ogni cosa senza di cui niente avrebbe sfondo, come eliminare ciò che è alla base di, o in ogni caso inestricabilmente legato a, quel che ci fa uomini – la nostra funzione simbolica – che presuppone la nostra capacità di vedere e pensare in una cosa ciò che essa non è?

Se dunque non si vuol fare della massima di Freud una semplice idea regolativa, la cui definizione faccia riferimento ad una condizione irraggiungibile, risultando così una nuova mistificazione, bisogna darle un altro senso. La massima di Freud deve essere intesa in quanto rimanda non già a uno stato compiuto, ma a una situazione attiva; non a una persona ideale, divenuta lo una volta per tutte, che sia capace di emettere un discorso esclusivamente suo, e che non produca mai fantasmi, ma a una persona reale, che non interrompe il movimento con cui riprende ciò che era acquisito e si appropria del discorso dell'Altro: a una persona reale, capace di svelare i propri fantasmi come fantasmi, da cui in definitiva non si fa dominare, a meno che non lo voglia. Non si tratta di un semplice «tendere verso», ma di una situazione concreta, definibile da caratteristiche che la separano radicalmente dallo stato di eteronomia. Queste caratteristiche non consistono in una «presa di coscienza» effettuata una volta per sempre, ma in un *altro rapporto* tra conscio e inconscio, tra lucidità e funzione immaginaria, in un *altro atteggiamento* del soggetto nei confronti di se stesso, in una modifica profonda del miscuglio attività-passività, del segno sotto cui esso si effettua, del posto rispettivo dei due elementi che lo compongono. Quanto poco si tratti, in tutto ciò, di una presa del potere da parte della coscienza in senso stretto, lo mostra il fatto che si potrebbe completare la sentenza di Freud con il suo contrario: Dove Io sono, Es deve sorgere (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Anche desiderio e pulsioni – che si tratti di Eros o di Thanatos – sono Io e si tratta di portarli non solo alla coscienza, ma all'espressione e all'esistenza<sup>8</sup>. Un soggetto autonomo è un soggetto che si sa fondato a concludere: questo è vero, ma anche: questo è davvero il mio desiderio.

L'autonomia non è quindi né delucidazione senza residui né eliminazione totale del discorso dell'Altro nel suo essere ignorato come tale, ma instaurazione di un altro rapporto tra il discorso

dell'Altro ed il discorso del soggetto. L'eliminazione totale del discorso dell'Altro non saputo come tale è una condizione non-storica. Il peso del discorso dell'Altro non saputo come tale lo si può riconoscere anche in quegli autori che hanno tentato nel modo più radicale di andare al fondo dell'interrogazione e della critica dei presupposti taciti, che si chiamino Platone, Cartesio, Kant, Marx o Freud stesso. Ma vi sono coloro che – come Platone o Freud – non si sono mai *fermati* in questo movimento; e vi sono coloro che si sono fermati, e che si sono a volte, a causa di ciò, alienati al proprio discorso, divenuto altro. Esiste la possibilità permanente e in permanenza attualizzabile di guardare, rendere obiettivo, mettere a distanza, distaccare e infine trasformare il discorso dell'Altro in discorso del soggetto.

Ma che cos'è questo soggetto? Questo terzo termine della frase di Freud che deve subentrare laddove era Es, non è certamente l'io puntuale dell'«io penso», né il puro soggetto-attività, senza ostacoli né inerzia, questo fuoco fatuo dei filosofi soggettivisti, questa fiamma liberata da ogni supporto, vincolo e nutrimento. L'attività del soggetto che «lavora su se stesso» incontra come proprio oggetto l'insieme dei contenuti (il discorso dell'Altro) dai quali non si libera mai; e, senza questo oggetto, tale attività semplicemente non è. Il soggetto è anche attività, ma l'attività è attività su qualcosa, diversamente non è nulla. Tale attività è quindi co-determinata da quel che essa si dà come oggetto. Ma questo aspetto dell'inerenza reciproca del soggetto e dell'oggetto – l'intenzionalità, il fatto che il soggetto non è se non nella misura in cui pone un oggetto – è solo una prima determinazione, relativamente superficiale, è ciò che porta il soggetto al mondo e in permanenza lo mette in movimento. C'è un'altra determinazione che non riguarda l'orientamento delle fibre intenzionali del soggetto, ma la loro stessa materia, che porta il mondo nel soggetto e fa entrare il movimento in ciò che egli potrebbe credere la propria quiete. Infatti che cos'è questo soggetto attivo che è *soggetto* di..., che evoca davanti a sé, pone, oggettiva, guarda e mette a distanza? È forse puro sguardo, capacità nuda di evocazione, messa a distanza, scintilla intemporale, non-dimensionalità? No, è sguardo e supporto dello sguardo, pensiero e supporto del pensiero, attività e corpo che agisce – corpo materiale e corpo metaforico. Uno sguardo in cui non vi sia già qualcosa di guardato non può veder

nulla; un pensiero in cui non vi sia già qualcosa di pensato non può pensar nulla<sup>9</sup>. Ciò che abbiamo definito supporto non è il semplice supporto biologico, ma il fatto che *un contenuto qualsiasi è sempre già presente*, senza però ridursi a residuo, scoria, ingombro o materia indifferente, bensì come *condizione efficiente dell'attività del soggetto*. Questo supporto, questo contenuto non è né semplicemente del soggetto, né semplicemente dell'altro (o del mondo). È l'unione prodotta e produttrice di sé e dell'altro (o del mondo). Nel soggetto *come soggetto* vi è il non-soggetto, e tutte le buche in cui la filosofia soggettivistica inciampa, se le scava da sola dimenticando questa verità fondamentale. Nel soggetto vi è certo come suo momento «quel che non può mai diventare oggetto», la libertà inalienabile, la possibilità sempre presente di girare lo sguardo, di fare astrazione da ogni contenuto determinato, di mettere tra parentesi tutto, compreso se stesso, salvo il fatto che il soggetto stesso è questa capacità che risorge come presenza e prossimità assoluta nel momento in cui si pone essa stessa a distanza da tutto. Ma questo momento è astratto, è vuoto, non ha mai prodotto e non produrrà mai qualcosa di diverso dall'evidenza muta e inutile del *cogito sum*, la certezza immediata di esistere come cosa pensante, che non può neppure portarsi legittimamente all'espressione per il tramite della parola. Infatti non appena la parola, anche non pronunciata, apre una prima breccia, il mondo e gli altri si infiltrano da ogni parte, la coscienza viene inondata dal torrente delle significazioni, che proviene, per così dire, dall'interno, e non dall'esterno. Solo attraverso il mondo si può pensare il mondo. Appena il pensiero è pensiero di qualcosa, il contenuto risorge, non solo in ciò che è da pensare, ma in ciò attraverso cui viene pensato (*darin, wodurch es gedacht wird*). Senza questo contenuto, al posto del soggetto si troverebbe solo il suo fantasma. E in questo contenuto, vi sono sempre l'altro e gli altri, direttamente o indirettamente. L'altro è ugualmente presente anche nella forma e nel fatto del discorso, come esigenza di confronto e di verità (il che evidentemente non equivale a confondere la verità con l'accordo delle opinioni). Infine, solo in apparenza esula dal nostro discorso ricordare che il supporto di questa unione del soggetto e del non soggetto nel soggetto, la cerniera di questa articolazione di sé e dell'altro, è il corpo, struttura «materiale» carica di un senso virtuale, che non è alienazione – ciò non

vorrebbe dire nulla – ma partecipazione al mondo e al senso, attaccamento e mobilità, pre-costituzione di un universo di significazioni prima di ogni pensiero riflesso.

Proprio perché «dimentica» questa struttura concreta del soggetto, la filosofia tradizionale, narcisismo della coscienza affascinata dalle proprie forme nude, riduce al rango di condizioni di servitù tanto l'altro quanto la corporeità. Volendosi poi fondare sulla libertà pura di un soggetto fittizio, si condanna a ritrovare l'alienazione del soggetto effettivo come problema insolubile; analogamente, volendo fondarsi su di una razionalità esauriente, è costretta a scontrarsi costantemente con la realtà intollerabile di un irrazionale irriducibile. Così, alla fine, diventa un'impresa irrazionale e alienata; tanto più irrazionale, quanto più cerca, approfondisce e purifica indefinitamente le condizioni della propria razionalità; tanto più alienata, quanto più continua ad affermare la sua libertà nuda, mentre quest'ultima è al tempo stesso incontestabile e vana.

Il soggetto in questione non è dunque il momento astratto della soggettività filosofica, ma il soggetto effettivo, penetrato da ogni lato dal mondo e dagli altri. L'io dell'autonomia non è Sé assoluto, monade che pulisce e leviga la sua superficie esterna-interna per eliminarne le impurità implicate dal contatto con altri, ma istanza attiva e lucida che riorganizza costantemente i propri contenuti aiutandosi con questi stessi contenuti, istanza produttiva in virtù d'un materiale e in funzione di bisogni e di idee che risultano a loro volta debitori a quanto è stato prodotto da questa stessa istanza soggettiva.

Non può trattarsi, neppure sotto questo profilo, di eliminazione totale del discorso dell'altro, non solo perché ciò sarebbe un compito interminabile, ma poiché l'altro è di volta in volta presente nell'attività che l'«elimina»<sup>10</sup>. Ed è per questo che non può esistere alcuna «verità propria» del soggetto in senso assoluto. La verità propria del soggetto è sempre partecipazione a una verità che lo supera, che si radica e lo radica in definitiva nella società e nella storia, anche quando il soggetto realizza la sua autonomia.

## *2. Dimensione sociale dell'autonomia*

Abbiamo parlato a lungo del senso dell'autonomia per l'individuo, poiché in primo luogo era necessario distinguere chiaramente

e decisamente questo concetto dalla vecchia idea filosofica della libertà astratta, le cui risonanze si ritrovano persino nel marxismo.

Inoltre solo questa concezione dell'autonomia e della struttura del soggetto rende possibile e comprensibile la prassi da noi definita come «quel fare nel quale l'altro o gli altri sono presi di mira come esseri autonomi e considerati agenti essenziali dello sviluppo della loro autonomia»<sup>11</sup>. In ogni altra concezione una simile «azione di una libertà su un'altra libertà» resta una contraddizione in termini, un'impossibilità perpetua, un miraggio o un miracolo. Oppure dovrebbe confondersi con le condizioni e i fattori dell'eteronomia, poiché tutto ciò che viene dall'altro riguarda i «contenuti di coscienza» o la «psicologia» e perciò rientra nell'ambito delle cause esterne; in una simile concezione finiscono per incontrarsi l'idealismo soggettivista ed il positivismo psicologista. Ma in realtà, è proprio perché l'autonomia dell'altro non è folgorazione assoluta né semplice spontaneità che mi è possibile averne di mira lo sviluppo. L'autonomia non significa l'eliminazione pura e semplice del discorso dell'altro, ma la rielaborazione di questo discorso, in modo che l'altro non sia materiale indifferente ma importi per il contenuto di ciò che dice: solo così diventa possibile un'azione inter-soggettiva non più condannata a restare vana o a contrastare con la sua semplice esistenza ciò che è stato presupposto come suo principio. In mancanza di ciò non potrebbe esserci una politica della libertà e si sarebbe costretti a scegliere tra il silenzio e la manipolazione o ci si dovrebbe ridurre alla magra consolazione del «dopo tutto l'altro farà quel che vorrà». È solo per questo, in definitiva, che sono responsabile di quanto dico e di quanto taccio<sup>12</sup>.

Infine l'autonomia, così come l'abbiamo definita, porta direttamente al problema politico e sociale. La concezione che abbiamo delineata mostra ad un tempo che non si può volere l'autonomia senza volerla per tutti e che la sua realizzazione non può concepirsi appieno se non come impresa collettiva. Se non si tratta più di intendere con questo termine né la libertà inalienabile di un soggetto astratto, né il dominio da parte di una coscienza pura su di un materiale indifferenziato ed essenzialmente «identico» per tutti e per sempre, ostacolo brutto che la libertà dovrebbe superare («passioni», «inerzia», ecc.); se il problema dell'autonomia sta nel fatto che il soggetto incontra in se stesso un senso che non è suo e che

deve trasformare utilizzandolo; se l'autonomia è questo rapporto in cui gli altri sono sempre presenti come alterità *e* come ipseità del soggetto – allora l'autonomia non è concepibile, già a livello filosofico, se non come un problema e un rapporto sociale.

Tuttavia il termine *sociale* contiene qui più di quanto abbiamo finora esplicitato e rivela subito una nuova dimensione del problema. Ciò a cui ci siamo direttamente riferiti fino a questo punto, non va oltre l'inter-soggettività, anche se l'abbiamo intesa in un'estensione illimitata – il rapporto da persona a persona, sia pure articolato all'infinito. Ma questo rapporto si situa a sua volta in un insieme più ampio, che è *il sociale* propriamente detto.

In altri termini: che il problema dell'autonomia rimandi subito, anzi che esso sia identico, al problema della relazione fra il soggetto e l'altro o gli altri; che l'altro o gli altri non vi appaiano come ostacoli esterni o maledizione subita – «l'inferno sono gli altri»<sup>13</sup>, «vi è quasi un maleficio nell'esistenza in comune» – ma che siano invece costitutivi del soggetto, del suo problema e della sua possibile soluzione: tutto ciò non fa che confermare qualcosa di ben noto da sempre a chi non è fuorviato dall'ideologia d'un certo tipo di filosofia: e cioè il fatto che l'esistenza umana è una esistenza in comune e che tutto quello che viene detto al di fuori di questo presupposto – proprio quando, a cose fatte, ci si affatica a reintrodurre «l'altro», il quale si vendica di essere stato escluso all'inizio dalla soggettività «pura» e fa resistenza – è non-senso. Ma questa esistenza in comune, che si presenta anche come inter-soggettività prolungata, non resta, e a dire il vero non è, nella sua origine, semplice inter-soggettività, ma esistenza sociale e storica, ed è questa per noi la dimensione essenziale del problema. L'elemento inter-soggettivo è, in qualche modo, la materia di cui è fatto il sociale, ma questa materia non esiste se non come parte e momento di quel sociale che essa forma, ma che inoltre presuppone.

Il *sociale-storico*<sup>14</sup> non è né la sommatoria indefinita dei reticoli dell'inter-soggettività (anche se è *anche* questo) né tantomeno il loro semplice «prodotto»: sì invece il collettivo anonimo, l'umano-impersonale che riempie ogni formazione sociale data, ma che inoltre l'ingloba, che inserisce ogni società tra le altre, e le iscrive tutte in una continuità in cui in qualche modo coesistono le società scomparse, quelle che sono altrove e anche quelle che non sono ancora nate. Si tratta, dunque, da un lato, d'un insieme

di strutture date, d'istituzioni e opere «materializzate», che siano o meno materiali, e, d'altro lato, di *ciò che* struttura, istituisce, materializza. In sintesi, il sociale-storico è l'unione e la tensione della società istituyente e della società istituita, della storia fatta e della storia che si fa.

### 3. *L'eteronomia istituita:*

#### *l'alienazione come fenomeno sociale*

L'alienazione trova le sue condizioni, oltre l'inconscio individuale e il rapporto inter-soggettivo che vi si gioca, nel mondo sociale. Oltre il «discorso dell'altro», vi è quel che lo carica di un peso irremovibile che limita e rende quasi vana ogni autonomia individuale<sup>15</sup>. È quel che si manifesta come massa di condizioni di privazione e di oppressione, come struttura solidificata globale, materiale e istituzionale, di economia, potere e ideologia, come mistificazione, manipolazione e violenza. Nessuna autonomia individuale può superare le conseguenze di questo stato di cose, annullando gli effetti sulla nostra vita della struttura oppressiva della società in cui viviamo<sup>16</sup>. L'alienazione, l'eteronomia sociale, non si manifesta semplicemente come «discorso dell'altro», anche se quest'ultimo vi svolge un ruolo decisivo in quanto determinazione e contenuto dell'inconscio e del conscio della massa degli individui. Ma al suo interno l'altro scompare nell'anonimato collettivo, nell'impersonalità dei «meccanismi economici del mercato» o della «razionalità del Piano», della legge di pochi presentata come la legge e basta. E, parallelamente, quel che ora rappresenta l'altro non è più un discorso: è una mitragliatrice e un ordine di mobilitazione, una busta-paga e merci costose, una decisione di tribunale e una prigione. L'«altro» è ormai «incarnato» altrove rispetto all'inconscio individuale, anche se la sua presenza per delega<sup>17</sup> nell'inconscio di tutti gli interessati (colui che tiene la mitragliatrice, colui per il quale e colui davanti al quale è tenuta) è condizione necessaria di questa incarnazione; ma l'inverso è ugualmente vero: il fatto che vi siano alcuni che maneggiano mitragliatrici è senza dubbio condizione del perpetuarsi dell'alienazione. A questo livello il problema della priorità dell'una o dell'altra condizione non ha senso, e ciò che qui ci interessa è la dimensione propriamente sociale<sup>18</sup>.

Quindi l'alienazione si presenta come alienazione *istituita*, in ogni caso come alienazione pesantemente condizionata dalle istituzioni (questo termine è qui inteso nel suo senso più ampio, compresa in particolare la struttura dei rapporti reali di produzione). E il rapporto dell'alienazione alle istituzioni appare duplice.

In primo luogo, le istituzioni possono essere, e in realtà sono, alienanti nel loro contenuto specifico. Lo sono in quanto esprimono e sanciscono una struttura di classe, più in generale una divisione antagonista della società e, correlativamente, il potere di una determinata categoria sociale sulle altre. Lo sono anche in modo specifico per ognuna delle classi o ceti di una società data. Così l'economia capitalistica – produzione, ripartizione, mercato, e così via – è alienante in quanto consustanziale alla divisione della società in proletari e capitalisti; lo è anche in modo specifico per ognuna delle due classi in questione, per i proletari beninteso, ma anche per i capitalisti; abbiamo già rettificato in altra sede il semplicismo della considerazione marxista che vede nei capitalisti semplici ingranaggi dei meccanismi economici<sup>19</sup>, ma naturalmente non si deve cadere nell'errore opposto, sognando capitalisti liberi nei confronti delle «loro» istituzioni.

Ma oltre a questo aspetto e in modo più generale – dato che ciò vale anche per società che non presentino divisioni antagonistiche, come molte società arcaiche – vi è alienazione della società alle sue istituzioni, *senza distinzione di classe*. Non intendiamo con ciò gli aspetti specifici che colpiscono «ugualmente» classi diverse, né il fatto che la legge, pur al servizio della borghesia, ne sia anche un limite. Ci riferiamo al fatto ben più importante che l'istituzione, una volta posta, sembra autonomizzarsi, possedere una inerzia ed una logica proprie, superare nella sua sopravvivenza e nei propri effetti, la sua funzione, i suoi «fini» e la sua «ragion d'essere». Le evidenze si capovolgono; ciò che poteva esser visto «all'inizio» come un insieme di istituzioni al servizio della società, diventa ora una società al servizio delle istituzioni.

#### 4. Il «comunismo» nella sua accezione mitica

Il superamento dell'alienazione sotto queste due forme è stato, com'è noto, un'idea centrale del marxismo. La rivoluzione proletaria sarebbe dovuta culminare, dopo una transizione, nella «fase



superiore del comunismo», e un tale passaggio segnerebbe «la fine della preistoria dell'umanità e l'ingresso nella sua autentica storia», «il salto dal regno della necessità al regno della libertà». Queste idee sono restate imprecise<sup>20</sup> e, in questa sede, non tenteremo di esporle sistematicamente, né di discuterle alla lettera. Ci basterà ricordare che hanno connotato più o meno esplicitamente non solo l'abolizione delle classi, ma l'eliminazione della divisione del lavoro («non vi saranno più pittori, ma uomini che dipingono»), una trasformazione delle istituzioni sociali difficile da distinguere, al limite, dall'idea di soppressione totale di ogni istituzione («estinzione dello Stato», eliminazione di ogni vincolo economico) e, sul piano filosofico, l'insorgenza d'un «uomo totale» e di un'umanità ormai in grado di «dominare la propria storia».

Tali idee, malgrado il loro carattere vago, remoto, quasi gratuito, non solo esprimono un problema vero, ma sorgono ineluttabilmente sul cammino della riflessione politica rivoluzionaria. Nel marxismo, è incontestabile che esse siano la conclusione della sua filosofia della storia, in loro assenza indefinibile. Ciò che si può deplorare non è il fatto che Marx ed Engels ne abbiano parlato, ma che non ne abbiano parlato a sufficienza; non già per fornire «ricette alle cucine socialiste del futuro», né per dedicarsi a una definizione e descrizione utopiche di una società futura, ma per tentare di coglierne il senso in rapporto ai problemi presenti e in particolare in rapporto al problema dell'alienazione. La prassi non può eliminare il bisogno di delucidare l'avvenire che vuole; come la psicoanalisi non può eludere il problema del/della *fine* dell'analisi così la politica rivoluzionaria non può schivare la questione del proprio esito e del senso di questo esito.

Ci importano poco l'esegesi e la polemica riguardo a un problema finora rimasto nel vago. Nelle intuizioni di Marx sul superamento dell'alienazione, si trova una serie di elementi incontestabilmente veri: in primo luogo, naturalmente, la necessità di abolire le classi, ma anche l'idea di una trasformazione delle istituzioni tale che un'immensa distanza debba in realtà finire per separarle da ciò che esse hanno rappresentato fin qui nella storia; e tutto ciò presuppone e comporta al tempo stesso uno sconvolgimento nel modo di essere degli uomini, individualmente e collettivamente, di cui è difficile scorgere i limiti. Ma tali elementi hanno subito, talvolta negli stessi Marx ed Engels, e in ogni caso

nei marxisti, uno slittamento verso una mitologia mal definita ma in fondo mistificatrice, che provoca una polemica o un'anti-mitologia anch'essa mitologica negli avversari della rivoluzione. Una delimitazione in rapporto a queste due mitologie, che del resto condividono una base comune, è di per sé necessaria, ma permette anche di avanzare nella comprensione positiva del problema.

Se con comunismo («fase superiore») si intende una società da cui sarebbe assente ogni resistenza, ogni spessore, ogni opacità: una società puramente trasparente a se stessa; in cui i desideri di tutti s'accordassero spontaneamente o, per accordarsi, avessero solo bisogno di un dialogo alato mai appesantito dal simbolismo; una società che scoprisse, formulasse e realizzasse la propria volontà collettiva senza passare attraverso le istituzioni, o una società le cui istituzioni non avessero più nulla di problematico: ebbene, se si intende questo, allora è necessario dire con chiarezza che si tratta di una fantasticherie incoerente, d'una condizione irreal e irrealizzabile la cui rappresentazione deve essere eliminata. Si tratta cioè d'una formazione mitica, equivalente e analoga a quella del sapere assoluto o d'un individuo la cui «coscienza» abbia riassorbito l'essere intero.

Nessuna società sarà mai totalmente trasparente, innanzitutto perché gli individui che la compongono non saranno mai trasparenti a se stessi, poiché è impossibile eliminare l'*inconscio*. Inoltre, perché il sociale non implica solo gli inconsci individuali, e nemmeno semplicemente le loro inerenze inter-soggettive reciproche, i rapporti tra persone, consci e inconsci, che non potranno mai esser dati integralmente come contenuto trasparente a tutti, senza introdurre il duplice mito di un sapere assoluto posseduto ugualmente da tutti: il sociale implica un qualcosa che non può mai esser dato come tale. La dimensione sociale-storica, come dimensione del collettivo e dell'anonimo, instaura per ognuno e per tutti un rapporto simultaneo di interiorità ed exteriorità, di partecipazione ed esclusione, che non può essere abolito, e neanche venir «dominato» in nessun senso di questo termine. Il sociale è tutti e nessuno, ciò che non è mai assente e quasi mai presente come tale, un non-essere più reale di ogni essere, ciò in cui noi tutti siamo immersi da ogni parte ma che non possiamo mai afferrare «in carne e ossa». Il sociale è una dimensione indefinita, anche se in ogni

istante circoscritta; una struttura definita e allo stesso tempo in mutamento, un'articolazione oggettivabile di categorie d'individui e ciò che, oltre tutte le articolazioni, sostiene la loro unità. È ciò che si dà come struttura – forma e contenuto indissociabili – degli insiemi umani, ma che supera ogni struttura data, un'energia produttrice inafferrabile, un che d'informe che però dà forma, un sempre più e sempre anche altro. Il sociale è ciò che può presentarsi solo entro e attraverso l'*istituzione*, ma che è sempre infinitamente più dell'istituzione, poiché è, paradossalmente, nello stesso tempo ciò che riempie l'istituzione, ciò che essa forma, ciò che ne sovradetermina costantemente il funzionamento e ciò che, in fin dei conti, la fonda: la crea, la mantiene in esistenza, l'altera, la distrugge. Vi è il sociale istituito, ma esso presuppone sempre il sociale istituyente. «In tempi normali» il sociale si manifesta nell'istituzione, ma tale manifestazione è ad un tempo vera e in qualche modo fallace, come mostrano i momenti in cui il sociale istituyente irrompe e si mette in opera a mani nude, cioè i momenti di rivoluzione. Ma tale opera mira immediatamente a un risultato, cioè a darsi di nuovo un'istituzione per esistere in essa in modo visibile; e non appena questa istituzione è posta, il sociale istituyente sfugge, si mette a distanza, è già anche altrove<sup>21</sup>.

Il nostro rapporto al sociale – e allo storico, che ne è il dispiegamento nel tempo – non può chiamarsi rapporto di dipendenza: ciò non avrebbe senso. È un rapporto d'*inerenza*, che come tale non è né libertà, né alienazione, ma il solo terreno su cui libertà e alienazione possono esistere, e che unicamente il delirio di un narcisismo assoluto potrebbe voler abolire, deplorare, o vedere come una «condizione negativa». Se si vuole ad ogni costo cercare un analogo o una metafora di questo rapporto, la si troverà nel nostro rapporto con la natura. Questa appartenenza alla società e alla storia, infinitamente evidente e infinitamente oscura, questa consustanzialità, identità parziale, partecipazione a qualcosa che ci supera indefinitamente, non è un'alienazione, così come non lo sono la nostra spazialità e la nostra corporeità, in quanto aspetti «naturali» della nostra esistenza, che la «sottopongono» alle leggi della fisica, della chimica, o della biologia. Sono alienazione solo nei fantasmi di una ideologia che rifiuta l'esistente in nome di un desiderio polarizzato da un miraggio – il possesso totale o il soggetto assoluto –, un desiderio che insomma non ha ancora appreso a vive-

re, né a vedere, e quindi non può vedere nell'essere che privazione e mancanza intollerabili, a cui contrappone l'Essere (fittizio).

Questa ideologia che non può accettare l'inerenza, la finitezza, la limitazione e la mancanza, coltiva in due modi il disprezzo della realtà «non ancora matura» che non riesce a raggiungere: ora attraverso la costruzione di una finzione «piena», ora attraverso l'indifferenza per ciò che è e per ciò che se ne può fare. Il che si manifesta, sul piano teorico, nell'esigenza esorbitante di recupero integrale del «senso» della storia passata e futura; e sul piano pratico, nell'idea, non meno esorbitante, dell'uomo «che domina la sua storia», padrone e possessore della storia, come sarebbe sul punto di diventare, a quanto pare, padrone e possessore della natura. Tali idee, nella misura in cui si trovano nel marxismo, tradiscono la sua dipendenza dall'ideologia tradizionale, così come tradiscono la loro dipendenza dall'ideologia tradizionale e dal marxismo le proteste simmetriche e indispettite di coloro che, sulla base della constatazione che la storia non è oggetto di possesso né trasformabile in soggetto assoluto, inferiscono la perennità dell'alienazione. Ma dire che l'inerenza degli individui o di ogni società determinata a un sociale e a uno storico che li superano in tutte le dimensioni, dire che questa inerenza è *alienazione*, ha senso solo ponendosi nell'ottica della «miseria dell'uomo senza Dio».

La prassi rivoluzionaria, proprio poiché è rivoluzionaria e deve osare al di là del possibile, è «realista» nel senso più vero e comincia accettando l'essere nelle sue determinazioni profonde. Per essa un soggetto che fosse slegato da ogni inerenza alla storia – magari avendone recuperato il «senso integrale»- o che avesse preso la tangente rispetto alla società – magari «dominando» in maniera esauriente il proprio rapporto a essa – non è un soggetto autonomo ma psicotico. E, *mutatis mutandis*, lo stesso vale per ogni società determinata: quand'anche comunista, una società può emergere, esistere e definirsi solo sulla base del sociale-storico che è oltre ogni società e ogni storia particolare e le nutre tutte. Non soltanto non si tratta di recuperare un «senso» della storia passata, ma non è possibile «dominare», nel senso corrente del termine, la storia futura, a meno che non si persegua il fine, del resto e per fortuna irrealizzabile, della distruzione della creatività della storia. Per ribadire, come semplice immagine, ciò che abbiamo detto sul senso dell'autonomia per l'individuo, così come non si può eliminare o riassorbire l'inconscio, è altrettanto impossibile

eliminare e riassorbire questo fondamento illimitato ed insondabile su cui riposa ogni società determinata.

È ugualmente fuori discussione l'idea di una società senza istituzioni, quale che sia lo sviluppo degli individui, il progresso della tecnica o l'abbondanza economica. Nessuno di questi fattori sopprimerà gli innumerevoli problemi costantemente posti dall'esistenza collettiva degli uomini, e perciò neanche la necessità di accordi e procedure che permettano di discuterne e decidere, a meno che non si postuli una mutazione biologica dell'umanità in virtù della quale si realizzi la presenza immediata di ciascuno in tutti e di tutti in ciascuno (ma gli autori di fantascienza si sono accorti che uno stato di telepatia universale comporterebbe solo un enorme disturbo generalizzato produttore unicamente di rumore e non di informazione). È allo stesso tempo fuori discussione l'idea di una società che coincida integralmente con le proprie istituzioni, che sia esattamente ricoperta con precisione e senza residui dal tessuto istituzionale, che, dietro questo tessuto, non abbia alcuno spessore materiale: una società appiattita a un mero reticolo di istituzioni. Vi sarà sempre distanza tra la società istituyente e ciò che, volta per volta, è istituito. Tale distanza non è un elemento negativo o una carenza, ma è una delle espressioni della creatività della storia, quel che le impedisce di irrigidirsi una volta per tutte nella «forma finalmente trovata» dei rapporti sociali e delle attività umane. Grazie ad essa, ogni società contiene sempre *più* di quanto non mostri. Voler abolire tale distanza, in un modo o nell'altro, non vuol dire saltare dalla preistoria alla storia o dalla necessità alla libertà, ma voler saltare nell'assoluto immediato, cioè nel niente. Come l'individuo non può cogliere o darsi alcunché – non se stesso né tanto meno il mondo – al di fuori del simbolico, così una società non può darsi nulla al di fuori di quel simbolico di secondo grado che sono le istituzioni. E così come non posso definire alienazione il mio rapporto al linguaggio come tale – in cui posso bensì dire tutto ma non quel che è assolutamente indeterminato, di fronte al quale sono ad un tempo condizionato e libero, rispetto al quale una decadenza è possibile ma non ineluttabile –, è altrettanto insensato dire che il rapporto alla società è, come tale, alienazione. L'alienazione appare *in* questo rapporto, ma non *è* questo rapporto, così come l'errore e il delirio sono possibili solo *nel* linguaggio, ma non *sono* il linguaggio.

## Capitolo sesto

### *La polis greca e la creazione della democrazia (1982)*

Come ci si può orientare nella storia e nella politica? Come giudicare e come scegliere? Intendo partire proprio da questo problema eminentemente politico – e in questo spirito mi domando: la democrazia greca antica ha ancora un qualche interesse per noi?

In certo senso, la Grecia è un presupposto evidente di questa stessa discussione. Infatti l'interrogativo ragionato attorno a quel che è bene e a quel che è male, attorno ai principi medesimi in virtù dei quali ci è possibile affermare, di là dalle inezie e dai pregiudizi tradizionali, che una cosa è buona o è cattiva, è nato in Grecia. Il nostro interrogarci politico è, *ipso facto*, una continuazione della posizione greca, anche se è innegabile che, da molteplici punti di vista non secondari, quella posizione l'abbiamo superata, e cerchiamo ancora di superarla.

Le discussioni moderne sulla Grecia sono state inquinate da due preconcetti, opposti e simmetrici – e dunque, in un certo senso, equivalenti. Il primo, quello in cui ci si imbatte più di frequente da quattro o cinque secoli a questa parte, sta nel presentare la Grecia come un modello, un prototipo, un paradigma eterno<sup>1</sup> (e una delle mode contemporanee ne è l'esatto rovescio: la Grecia sarebbe l'antimodello, il modello negativo). Il secondo preconcetto, più recente, si riassume in una «sociologizzazione», o «etnologizzazione» completa degli studi sulla Grecia: le differenze tra i greci, i nambikwara e i bamileke sarebbero puramente descrittive. Su di un piano formale, questo secondo atteggiamento è senza dubbio corretto. Non soltanto – e la cosa va da sé – non c'è e non

potrebbe esserci la più piccola differenza in «valore umano», in «merito» o in «dignità», tra popoli e culture differenti, ma non si potrebbe opporre la benché minima obiezione all'impiego, per il mondo greco, dei metodi – ammesso che ne esistono – applicati allo studio degli arunta o dei babilonesi.

Questo secondo approccio, tuttavia, manca un punto infinitesimale e tuttavia decisivo. L'interrogativo ragionato sulle altre culture, la riflessione su di esse, non sono affatto cominciate né con gli arunta né con i babilonesi. E, di fatto, si potrebbe dimostrare che sarebbe stato impossibile. Fino alla Grecia, e fuori della tradizione greco-occidentale, le società si sono istituite sulla base d'un principio di chiusura rigorosa. «La nostra visione del mondo è la sola che abbia un senso e che sia vera» – si è sempre detto in ogni società. Ne consegue che gli «altri» sono bizzarri, inferiori, perversi, cattivi, sleali, e via di seguito. Come osservava Hannah Arendt, l'imparzialità è venuta al mondo con Omero<sup>2</sup>, e tale imparzialità non è semplicemente «affettiva», ma coinvolge la conoscenza e la comprensione. L'interesse autentico per gli altri è nato con i Greci, e questo interesse non è che uno degli aspetti dello sguardo critico e indagatore che essi portavano sulle loro stesse istituzioni. In altri termini, l'attenzione ragionata per gli altri è iscritta nel movimento democratico e filosofico creato dai Greci.

Che l'etnologo, o lo storico o il filosofo siano nella posizione giusta per riflettere su società diverse dalla loro o anche sulla loro stessa società, è diventata una possibilità e una realtà solo nel quadro di una tradizione storica particolare: la tradizione greco-occidentale. Delle due l'una: o nessuna di queste attività ha un privilegio particolare rispetto a una qualsiasi altra diversa attività, per esempio rispetto alla divinazione attraverso il veleno praticata dagli azande. E in questo caso lo psicoanalista, tanto per fare un esempio, non sarebbe che la variante occidentale dello sciamano, come scriveva Lévi-Strauss; e Lévi-Strauss stesso, e tutta la confraternita degli etnologi, non sarebbero altro che una variante locale degli stregoni, che, nel genere particolare di tribù che è il nostro, ce la mettono tutta per esorcizzare le tribù straniere o per farne oggetto di un qualche altro sortilegio, con la sola differenza che invece d'annientarle per via di fumigazione le annientano per via di strutturalizzazione.

Oppure accettiamo, postuliamo, poniamo in linea di principio

una differenza qualitativa fra il nostro approccio teorico alle altre società e gli approcci propri dei «selvaggi», e attribuiamo a questa differenza un valore ben preciso, limitato ma solido e positivo<sup>3</sup>. Dopo di che può prendere avvio una discussione filosofica. Allora soltanto, non prima. Infatti, iniziare una discussione filosofica presuppone l'affermazione previa che pensare senza limitazioni è il solo modo valido per affrontare i problemi e i compiti. E dato che sappiamo che questo atteggiamento non è affatto universale, anzi è del tutto eccezionale nella storia delle società umane<sup>4</sup>, dobbiamo chiederci in che modo, in quali condizioni, per quali vie, la società umana s'è mostrata capace, in un caso particolare, di infrangere la chiusura attraverso cui, in via generale, essa esiste.

In questo senso, se è equivalente descrivere ed analizzare la Grecia o qualsiasi altra cultura presa a caso, meditare e riflettere sulla Grecia non lo è affatto e non potrebbe esserlo. Perché, in questo caso, riflettiamo e meditiamo sulle condizioni sociali e storiche del pensiero stesso, o perlomeno del pensiero così come noi lo conosciamo e pratichiamo. Dobbiamo perciò abbandonare le due seguenti convinzioni, che sono manifestamente gemelle: o è esistita, in altri tempi, una società che resta per noi un modello irraggiungibile; oppure la storia è, nel suo fondamento, piatta, e non ci sono differenze significative tra le diverse culture, di là dalle differenze puramente descrittive. La Grecia è il *locus* storico-sociale dove sono state create la democrazia e la filosofia, e dove si trovano, quindi, le nostre origini. Nella misura in cui il senso e la forza di quella creazione non sono affatto esauriti – per parte mia, sono profondamente convinto che non lo siano –, la Grecia resta comunque per noi un *germe*: né un «modello» né un caso singolo tra gli altri, ma appunto e precisamente un germe.

La storia è creazione: creazione di forme totali di vita umana. Le forme storico-sociali non sono «determinate» da «leggi» naturali o storiche. La società è autocreazione. «Chi» crea la società e la storia è la società istituyente, in opposizione alla società istituita. Società istituyente: cioè immaginario sociale in senso radicale.

L'autoistituzione della società è creazione d'un mondo umano: di «cose», di «realtà», di linguaggio, di norme, di valori, di modi di vita e di morte, di oggetti per cui viviamo e di altri per cui moriamo, e certo, prima di tutto e più di tutto, è creazione del-



l'individuo umano nel quale l'istituzione della società è massicciamente incorporata.

In questa creazione generale della società, ogni istituzione particolare e storicamente data della società rappresenta una creazione particolare. Creazione, nel senso in cui la intendo io, significa posizione d'un nuovo *eidos*, d'una nuova essenza, d'una nuova forma nel senso pieno e forte del termine, cioè di nuove determinazioni, di nuove norme, di nuove leggi. Che si tratti di cinesi, di ebrei classici, della Grecia antica o del capitalismo moderno, l'istituzione della società è posizione di determinazioni e di leggi differenti: non solo leggi in senso «giuridico», ma maniere cogenti di percepire e concepire il mondo sociale e «fisico», e di agire in esso. All'interno e in virtù di tale istituzione globale della società, appaiono delle creazioni specifiche: la scienza, per esempio, quale noi la conosciamo e la concepiamo, è una creazione particolare del mondo greco-occidentale.

Da questo modo di intendere consegue tutta una serie di questioni cruciali, attorno a cui mi devo accontentare, in questo contesto, d'abbozzare appena qualche considerazione. Prima di tutto un interrogativo: come possiamo comprendere le istituzioni sociali passate e/o quelle «straniere»? (E, nel caso che ora ci occupa, come e in che senso possiamo pretendere di capire la nostra stessa società?).

Nell'ambito storico-sociale non esiste «spiegazione» nel senso delle scienze fisiche. Qualsiasi «spiegazione» di questo tipo o è banale o è frammentaria e ipotetica. Le innumeri regolarità della vita sociale – senza di cui, è ben evidente, questa vita non esisterebbe affatto – sono quelle che sono perché l'istituzione di ciascuna società particolare ha posto in essere un particolare complesso di regole, di leggi, di significazioni, di valori, di utensili, di motivazioni, ecc. E questa istituzione non è altro se non il magma socialmente sancito (in modo formale o informale) delle significazioni immaginarie sociali create da quella particolare società. Così, comprendere una società significa, in un primo luogo e soprattutto, penetrare le (o riappropriarsi delle) significazioni immaginarie sociali che tengono insieme questa società. È possibile questo? Per rispondere in modo adeguato, è necessario prendere in considerazione due fatti.

Il primo fatto è incontestabile: la *quasi totalità* dei membri di

una società data non comprende né potrebbe comprendere una società «straniera» (sia chiaro: non parlo qui degli ostacoli banali). Si tratta di quello che ho chiamato chiusura cognitiva dell'istituzione.

Il secondo fatto (certamente discutibile e discusso, ma che qui daremo per scontato) è il seguente: sulla base di determinate precondizioni sociali, storiche e personali, alcune persone possono comprendere qualcosa di una società straniera, il che lascia supporre una qualche «universalità potenziale» di tutto quanto è umano per gli umani. Contrariamente ai luoghi comuni tradizionali, la radice di tale universalità non è la «razionalità» umana (se in questo ambito fosse in gioco la razionalità, nessuno avrebbe mai potuto comprendere alcunché del Dio ebraico né di qualsiasi altra religione), ma l'immaginazione creatrice in quanto componente nucleare del pensiero non banale<sup>5</sup>. Tutto ciò che è stato immaginato da qualcuno con abbastanza forza da forgiare il comportamento, il discorso o gli oggetti, può, in linea di principio, essere reimmaginato (rappresentato di nuovo, *wiedervorgestellt*) da qualcun altro.

È opportuno insistere, adesso, su due significative polarità.

All'interno di questa comprensione storico-sociale, si impone una distinzione tra «vero» e «falso», e non semplicemente in senso superficiale. Si possono dire cose sensate sulle società «straniere» così come se ne possono dire assurdità (gli esempi abbondano).

Il «vero» in questo caso non può essere sottoposto (come, più in generale, ogni qual volta si tratti di pensiero) alle procedure ordinarie di «verifica» o di «confutazione», che, come si pensa oggi (a torto e senza temere i luoghi comuni), permetterebbero di tracciare una netta linea di demarcazione tra «scienza» e «non-scienza». L'idea di Burckhardt sull'importanza dell'elemento agonistico (*agon*: lotta, combattimento, rivalità, competizione) nel mondo greco (che occupa un posto di primo piano nelle riflessioni di Hannah Arendt sulla Grecia), è vera, ma non nello stesso senso di  $E = mc^2$ . Ma allora che cosa vuol dire «vero» in questo caso? Che tale idea raccoglie una classe indefinita di fenomeni storici e sociali dell'antica Grecia che altrimenti resterebbero senza nesso e li mette insieme non necessariamente in una relazione «causale» o «strutturale», ma nella loro *significazione*, e che la sua pretesa di possedere un *referente* «reale» o «effettivo» (che non sia

cioè semplicemente immaginato, che non sia una comoda finzione, e nemmeno un *Idealtypus*, una costruzione-limite razionale *del-l'osservatore*) può essere oggetto d'una discussione feconda, benché accada che tale discussione possa (e, nei casi decisivi, *debba*) essere interminabile. In sintesi, quella idea *delucida* e inizia un processo di delucidazione.

La situazione assume un aspetto differente, a prima vista, quando parliamo della nostra storia o della nostra tradizione, o di società le quali, benché «altre», non sono «estranee», in quanto vi sono dei legami genealogici stretti tra le loro significazioni immaginarie e le nostre, e in quanto, in un modo o nell'altro, continuiamo a «condividere» lo stesso mondo, il che equivale a dire che sussiste qualche rapporto intrinseco attivo tra la loro istituzione e la nostra. Poiché ci troviamo dopo quella creazione ma nella stessa linea di concatenazione, poiché ce ne troviamo per così dire a valle, e viviamo, almeno in parte, nel contesto mentale e nell'universo che quelle società hanno posto in essere, sembrerebbe che la nostra comprensione delle nostre società «ancestrali» non presenti nessun mistero. Ma, come è ovvio, nascono altri problemi. Per forza di cose, questa «comune appartenenza» è in parte illusoria, anche se spesso si ha la tendenza a considerarla pienamente reale. I «giudizi di valore» proiettivi assumono una grande importanza e interferiscono con la nostra comprensione. È estremamente difficile stabilire la distanza corretta tra noi e il «nostro passato» e ne sono testimonianza proprio gli atteggiamenti nei riguardi dei greci che ho ricordato prima. L'illusione della *Selbstverständlichkeit* può essere disastrosa; e così alcuni pensano, oggi, che la democrazia o la ricerca razionale siano cose scontate, proiettando ingenuamente su tutta la storia la situazione eccezionale della loro società e, in questo modo, si rendono incapaci di comprendere ciò che potevano significare la democrazia o la ricerca razionale per la società dove, per la prima volta, sono state create.

Il secondo problema si presenta così: se la storia è creazione, come possiamo giudicare e scegliere? Tale questione, conviene sottolinearlo, non si porrebbe se la storia fosse semplicemente e rigorosamente una concatenazione causale, o se avesse in se stessa la sua *physis* e il suo *telos*. Proprio perché la storia è creazione, il

problema del giudizio e della scelta si dà come problema radicale e non banale.

La radicalità della questione sta nel fatto che, malgrado un'illusione ingenua e assai diffusa, non vi è e non vi può essere fondamento rigoroso e ultimo di nulla, nemmeno della conoscenza e nemmeno delle matematiche. Ricordiamo che questa illusione dei fondamenti non è mai stata condivisa dai grandi filosofi, come Platone o Aristotele, Kant o Hegel. Cartesio è stato il primo filosofo di rilievo a soccombere all'illusione del «fondamento», ed è proprio questo uno dei luoghi dove la sua influenza si è rivelata disastrosa. Da Platone in poi, si sa che ogni dimostrazione presuppone qualcosa che non è dimostrabile. Ma voglio insistere qui su di un altro aspetto della questione: i giudizi che diamo e le scelte che facciamo appartengono alla storia della società in cui siamo immersi e da questa storia dipendono. Non intendo affermare che siano tributari di «contenuti» storico-sociali particolari (benché anche questo sia esatto). Voglio sostenere, più precisamente, che il semplice fatto di giudicare e di scegliere, in un senso non banale, presuppone non soltanto che noi si faccia parte di quella storia particolare, di quella tradizione particolare, dove per la prima volta è divenuto effettivamente possibile giudicare e scegliere, ma anche che, prima d'ogni giudizio e d'ogni scelta di «contenuto», si sia già, sotto questo rispetto, giudicato assertivamente e scelto quella tradizione e quella storia. Infatti tale attività, e l'idea stessa di giudizio e di scelta, sono greco-occidentali e sono state create in quel mondo e in nessun altro luogo. Quest'idea non sarebbe venuta né sarebbe potuta venire in mente a un indù, a un ebreo classico, a un autentico cristiano o a un mussulmano. Un ebreo non ha niente da scegliere, avendo ricevuto una volta per tutte la verità e la Legge dalle mani di Dio, e se si mettesse a giudicare e a scegliere su questo, non sarebbe più un ebreo. Ugualmente un cristiano autentico non ha niente da giudicare o da scegliere: non ha che da credere e da amare, perché è scritto: «non giudicare e non sarai giudicato» (*Matteo VII.1*). Al contrario, un greco-occidentale (un «europeo»), che produce argomenti razionali per rifiutare la tradizione europea, conferma *eo ipso* questa tradizione e, nello stesso tempo, la sua appartenenza a essa.

Ma questa tradizione è anche tale da non permetterci di aver tregua. Infatti, se è vero che ha generato la democrazia e la filo-

sofia, le rivoluzioni americana e francese, la Comune di Parigi e i Consigli operai ungheresi, il Partenone e *Macbeth*, è però altrettanto vero che ha anche prodotto il massacro degli abitanti dell'isola di Melo da parte degli ateniesi, l'Inquisizione, Auschwitz, il Gulag e la bomba H. Ha creato la ragione, la libertà e la bellezza, ma anche la mostruosità di massa. Nessuna specie animale avrebbe potuto creare Auschwitz o il Gulag: è necessario essere un umano per mostrarsi capace di tanto. E queste possibilità estreme dell'umanità nell'ambito del mostruoso si sono realizzate, per eccellenza, proprio nella nostra tradizione. Il problema del giudizio e della scelta nasce dunque anche in questa tradizione, che non potremmo, neanche per un attimo, approvare in blocco. Ed è evidente che tale problema non si pone affatto come una mera possibilità intellettuale. La stessa storia del mondo greco-occidentale può essere interpretata come storia della lotta tra l'autonomia e l'eteronomia.

Si sa che il problema del giudizio e della scelta è l'oggetto della terza *Critica* di Kant, e che Hannah Arendt, nei suoi ultimi anni, si è rivolta proprio alla terza *Critica* alla ricerca d'un fondamento adeguato per queste attività della mente. Ho la sensazione che si stia diffondendo una sorta d'illusione tra i discepoli o i commentatori della Arendt, consistente nel pensare: (a) che, in un modo o nell'altro, Kant abbia «risolto» questo problema nella terza *Critica*; e (b) che la sua «soluzione» possa essere trasferita al problema politico o, almeno, possa facilitarne l'elaborazione. E, in effetti, la sua «soluzione» la facilita, ma, come cercherò di mostrare brevemente, per un verso negativo.

A mio avviso, tutta questa faccenda è un ben strano (ma assai frequente in filosofia) «rincorrersi senza vedersi» di intuizioni giuste a cui si è arrivati per ragioni sbagliate. E la cosa comincia proprio con Kant. Perché mai, nove anni dopo la prima edizione della *Critica della ragione pura*, Kant viene indotto a porre il problema dell'*Urteil* e dell'*Urteilskraft*?<sup>6</sup> Le risposte, apparentemente solide, date a questa domanda nella Prefazione e nell'Introduzione della terza *Critica*, mi paiono ricostruzioni razionali o razionalizzazioni, un'impresa d'imbellettamento sistematico e sistematizzante di motivazioni filosofiche più profonde e non sempre del tutto consapevoli. La prima di tali motivazioni è senza dubbio la seguente:

Kant ha compreso che tutto l'edificio della *Critica della ragione pura* restava a mezz'aria; che nessun «dato» sarebbe bastato a produrre *Erfahrung* (esperienza): che l'organizzazione di un «mondo» a partire dalla *Mannigfaltigkeit* (diversità) dei dati suppone che questa *Mannigfaltigkeit* possieda un minimo di organizzazione intrinseca; cioè che essa debba essere, almeno, organizzabile. Nessuna categoria di causalità potrebbe legiferare una *Mannigfaltigkeit* che si conformasse a una legge del tipo: «se Y è succeduta a X per il passato, mai una Y succederà di nuovo ad una X»<sup>7</sup>. Certo, in un mondo «totalmente caotico» di tal fatta, l'esistenza di un «soggetto conoscente» reale, effettivo, sarebbe impossibile, ma questo non è che un altro argomento, assai forte, contro la monozia del trascendentalismo soggettivo. L'oggetto della legislazione deve apparire come «legiferabile»; e il legislatore deve «esistere» realmente. L'una e l'altra di queste condizioni implicano un mondo che non sia totalmente caotico.

A tale problematica, il «caso felice» (*glücklicher Zufall*), il carattere «contingente» della «unità sistematica» delle leggi della natura e della loro capacità di rispondere agli imperativi del *Verstand* – che è in effetti, in un certo senso, la verità della questione – non apporta davvero una risposta filosofica degna di questo nome. Da qui il passaggio ad una teleologia (riflessiva, non costitutiva) della natura: anche se non possiamo «provarlo», la natura funziona come se fosse stata organizzata secondo certi fini. L'opera d'arte umana fornisce un *analogon* di questo lavoro della natura, perché possiamo vedervi rappresentata «l'immaginazione come determinabile, anche nella sua libertà, in modo finalistico per l'intelletto» (cfr. § 59).

La seconda motivazione è proprio il riconoscimento della specificità dell'opera d'arte<sup>8</sup>. Kant deve conciliare il suo desiderio (o il suo bisogno) di presentare un'«estetica» nel senso usuale, una filosofia del bello e un *locus* filosofico per essa, con il vago sentimento della specificità ontologica dell'arte come creazione. Sia chiaro: è proprio su questo punto che Kant supera la tradizione e l'ontologia classiche. La grande opera d'arte non si conforma a regole, ma ne pone di nuove – essa è *Muster* ed è *exemplarisch*. L'artista, il genio, non è capace di «descrivere» o di «spiegare scientificamente» il suo prodotto, ma pone la norma «come natura» (*als Natur*, § 46). Beninteso, si tratta, qui, della *natura natu-*

*rans* e non della *natura naturata*; non della natura della *Critica della ragione pura*, ma d'una forza emergente, «viva», che raccoglie la materia al di sotto della forma. Il genio è *Natur* – e la *Natur* è genio! – in quanto immaginazione libera, determinabile secondo la finalità.

La terza motivazione è l'interesse crescente che Kant porta alle questioni della società e della storia, interesse evidente nei numerosi scritti coevi dedicati a questi temi, interesse che nella terza *Critica* si esprime attraverso l'idea di un *sensus communis* e attraverso la distinzione tra validità universale (*Allgemeingültigkeit*) oggettiva e soggettiva.

Prima di passare ai problemi che solleva il ricorso, oggi frequente, alla terza *Critica* in relazione alle attività del giudizio e della scelta, è necessario indugiare su di un paradosso di grande momento<sup>9</sup>. Perché si dovrebbe ricorrere alla *Critica della capacità di giudizio* quando tutta la filosofia pratica di Kant è esplicitamente rivolta alla formulazione di regole e di massime di giudizio e di scelta negli affari «pratici»? Perché, nelle discussioni recenti, si trascurano le basi apparentemente solide offerte dalla filosofia pratica di Kant in tema di giudizio politico fondamentale, mentre circa un'ottantina d'anni fa, esse hanno abbondantemente ispirato i socialisti neokantiani, gli austromarxisti, e via dicendo? Se l'imperativo categorico come tale è vuoto, se non è altro che la forma elementare dell'universalità astratta, come giustamente hanno visto e detto Schiller e Hegel; se i tentativi kantiani di ricavare ingiunzioni positive e divieti a partire dal principio di contraddizione lasciano a desiderare, non si può certo dire altrettanto dei suoi «imperativi pratici». Sii una persona e rispetta gli altri in quanto persone; rispetta l'umanità in ogni essere umano; tratta gli altri come fini e mai come semplici mezzi: se questi principi tengono, allora si sarà certo sempre turbati da Eichmann e da quello che rappresenta, ma non si proverà nessuna perplessità sulla possibilità di giudicarlo. Hans Jonas, in tal caso, non avrebbe più ragione di preoccuparsi per esser capace di dire a Hitler: «Ti ucciderò», ma non: «Hai torto»<sup>10</sup>.

Ma naturalmente la faccenda non si risolve affatto in questo modo. Prima di tutto, Hitler avrebbe ragione di rispondere: «Non mi puoi *dimostrare* la validità delle tue massime». In secondo luogo, Hitler non risponderebbe un bel niente, perché né i nazisti

né gli stalinisti discutono, ma si limitano a estrarre la pistola. E in terzo luogo, se le massime sfuggono all'indeterminazione, questo accade unicamente perché abbiamo preso l'abitudine di dare un contenuto (più o meno) determinato alle nozioni di «persona», «umanità», e via di seguito. Questo non è un cavillo filosofico. Or non è molto, la Chiesa condannava al rogo degli uomini per «salvare» la loro «umanità» – la loro anima. Le massime (o altre regole dello stesso genere) non hanno valore se non entro e attraverso una comunità dove: (a) si accetta la discussione ragionevole (non già «razionale») quale mezzo per superare le differenze; (b) si ammette che non tutto può essere dimostrato; e (c) esiste un grado di consenso sufficiente (anche solo tacito) sul significato – di là dalla loro definizione logica – di termini quali «persona» o «umanità» (e ancora «libertà», «uguaglianza», «giustizia», e così via). Si noterà che questi termini rimandano a significazioni immaginarie sociali per eccellenza.

La somiglianza di tali presupposti con quelli di ogni discussione sull'arte sono evidenti. Il che non vuol dire affatto, è ovvio, che i giudizi politici ed estetici derivino da un ceppo comune, ma che, *prima facie*, non è irragionevole studiare le condizioni secondo cui una comunità può discutere ed intendersi sulle questioni che fuoriescono dall'ambito delle procedure rigorose della dimostrazione.

Ma non è meno evidente che tali condizioni sono così restrittive che perdono ogni utilità allorché affrontiamo i problemi di fondo. La terza *Critica* di Kant rappresenta infatti una descrizione, non una soluzione del problema del giudizio. Per quanto sia importante, non è di nessun aiuto in una ricerca dei «fondamenti». In quanto «soluzione», essa non fa che porre una petizione di principio dal punto di vista di un logico, il che equivale a dire, nella mia terminologia, che descrive il circolo primitivo della creazione storico-sociale, pur senza saperlo. Ecco il problema che ora mi propongo di discutere brevemente.

Notiamo subito che, per quanto ne so, l'invocazione della *Critica della capacità di giudizio* a questo proposito riguarda soltanto le idee di «gusto» e di «giudizio riflettente», ma non riguarda assolutamente l'idea che la grande opera d'arte è una creazione, e in tal modo si ignora o si nasconde una aporia centrale (e fatale) dell'opera di Kant.



Per Kant il «giudizio riflettente» estetico possiede una *subjektive Allgemeingültigkeit* (una validità universale soggettiva), in opposizione alla validità universale oggettiva dei giudizi determinanti nel campo teorico, per esempio. Esso s'indirizza al gusto, ed è tributario della possibilità, per il soggetto, di mettersi «al posto dell'altro». Nessuna condizione di tale natura è richiesta per i giudizi di validità universale oggettiva, dove l'«altro», dal punto di vista del *quid juris*, non presenta il minimo interesse.

Da dove viene tale validità universale (soggettiva) del giudizio di gusto? Dal fatto che, nel giudizio estetico, non dico «questo mi piace», né «lo trovo bello», ma «questo è bello». Rivendico cioè l'universalità del mio giudizio. Ma, in tutta evidenza, questo non basta. È perfettamente possibile che io dia (o che sia tenuto a dare) la forma dell'universalità a una classe dei miei giudizi, senza che nessun contenuto corrisponda in maniera valida a tale forma. È perfettamente possibile che io formuli una pretesa all'universalità – e che tale pretesa sia destinata a restare vana e vuota.

«*A velle ad esse non valet consequentia*». La trappola logico-trascendentale non funziona qui. Se invece di dire «credo che P sia vero», dico «P è vero», la questione della validità universale del mio giudizio può, in linea di principio, esser risolta con l'ausilio di regole e procedure. E se qualcuno mi dice: «niente è mai vero», oppure: «la verità è arbitraria», egli esce, *de jure*, dall'ambito della discussione razionale. Non devo preoccuparmene, e più in generale (agli occhi di Kant) nelle questioni teoriche posso fare a meno dell'assenso «altrui», e non è neanche necessario che osservi le cose «dal suo punto di vista»<sup>11</sup>. Diverso è il caso del giudizio riflettente, dove è necessario che io faccia intervenire il punto di vista dell'altro. Ora, se l'altro fosse «puro gusto» – se esistesse qualcosa come un «gusto puro», magari sul piano «trascendentale», cioè nello stesso senso in cui deve «esistere» il *reiner Verstand* – tutto ciò non sarebbe che un puro gioco di parole. L'altro non sarebbe che un ulteriore esempio concreto del medesimo «universale» (benché questo universale non sia né logico né «discorsivo») di cui anch'io sarei un esempio. Se il «gusto puro» esistesse, infatti, ciò presupporrebbe che il gusto non deve niente alle «particolarità empiriche» dei soggetti interessati, e che non è in nessun modo colpito e modificato da queste (non più di quanto lo siano la conoscenza o l'etica). Ora, nell'ambito del giudizio

estetico, l'altro deve precisamente essere preso in considerazione *in quanto altro*. Egli non differisce da me «numericamente», come avrebbero detto gli scolastici, ma in modo sostanziale. A dispetto delle connotazioni del termine «riflettente», nel giudizio riflettente l'altro non è uno specchio. Proprio *perché* è altro (differente in senso non banale) può svolgere la funzione e occupare il posto che Kant gli assegna. Proprio perché persone *differenti* possono intendersi sulle questioni concernenti il bello, il giudizio estetico esiste ed è di natura altra dal giudizio teorico o pratico puro (etico). In quest'ultimo caso, l'accordo è, insieme, necessario e superfluo: l'universalità è, qui, identità attraverso «esemplificazioni» numeriche indefinite e indifferenti. La «validità universale soggettiva» del giudizio estetico è, invece, comunità attraverso la non-identità. L'altro deve trovare – o trova – bella *La ronda di notte* benché sia diverso da me in senso non banale.

Ma in che modo, in che misura e fino a che punto è differente da me? Solo quanto basta, cioè non troppo, né troppo poco. Il mio giudizio sull'*Edipo re* sarebbe forse scosso se una massa di mandarini Tang, Song o Ming, estremamente raffinati, trovassero l'opera ripugnante? Dovrei per caso pensare dal punto di vista di Hokusai quando guardo *Les demoiselles d'Avignon*? Kant, naturalmente, parla a più riprese della «educazione del gusto». Ma l'educazione del gusto solleva problemi filosofici enormi (enormi in *questa* prospettiva). In primo luogo, l'educazione del gusto è impossibile, a meno che: (a) la bellezza sia già presente; e (b) sia appunto riconosciuta come tale. A partire da che cosa, da parte di chi, su quale base? Chi educerà gli educatori? O l'educazione del gusto è una espressione vuota di senso, oppure la bellezza è un *Faktum* storico (come lo è anche, nei fatti, l'*Erfahrung*), e il suo «riconoscimento», o la sua «ricezione» non potrebbe essere né «spiegato» né «compreso» (e, ancor meno, «fondato») più di quanto non possa esserlo la sua «creazione» (Kant dice «produzione», *Erzeugung*). Quel che scopriamo daccapo qui, è il circolo primitivo, originario, della creazione: la *creazione presuppone la creazione*. In secondo luogo, se pensiamo a un'educazione storicamente efficace, andremmo a parare (e di fatto finiamo proprio lì) all'*imposizione* d'un «gusto» dato in una cultura particolare. Di conseguenza, l'uniformità del gusto sarà più o meno «obbligatoria», e il giudizio riflettente non darà niente di più, come *output*, degli *inputs* già immessi nei soggetti storici.

Inoltre, se la bellezza è un *Faktum* storico, non c'è un'unica e sola storia di questo *Faktum*, ma una immensa pluralità di storie, e dunque anche di gusti. Noi siamo stati educati – e continuiamo a educare la nostra progenie – entro e attraverso le creazioni della nostra storia. Ed è ugualmente la nostra storia – *e questa storia soltanto* – ad averci educato in guisa tale che noi si sappia apprezzare la bellezza delle sculture maya, delle pitture cinesi, o della musica e della danza balinesi, mentre l'inverso non è vero. Certo, alcuni dei migliori interpreti contemporanei di Mozart sono giapponesi. Ma, quando è così, questo accade perché sono stati «occidentalizzati»: e non tanto nel senso che hanno studiato pianoforte, Mozart, e via di seguito, quanto piuttosto nel senso che hanno accettato questa apertura, questo movimento d'acculturazione con il suo corollario – che la musica di certi barbari non è da respingere in anticipo, ma può valere la pena di farla propria<sup>12</sup>.

Se l'altro non è un'ombra o un fantoccio, appartiene ad una comunità storico-sociale definita e concreta. Concreta vuol dire particolare: una comunità particolare con la sua particolare «educazione», cioè con la sua tradizione. Ma, allora, il ricorso al suo punto di vista oscilla pericolosamente tra la vacuità e la tautologia. È cosa vuota, se si prende in considerazione un altro in quanto membro d'una comunità qualsiasi. È tautologico, se tale ricorso fa appello alla nostra comunità: giacché in questo caso non è niente di diverso da un invito a continuare a giudicar bello quello che già giudichiamo tale.

Che le cose debbano stare così deriva, beninteso, da ciò che ho definito la chiusura cognitiva di mondi storico-sociali diversi. E ciò si applica all'arte come alla «scienza», alle ragioni sufficienti per morire come alle buone maniere a tavola. Certo, c'è da fare una distinzione fra la «scienza» e tutto il resto, o in ogni caso almeno l'arte. Anche se solitamente disdegnamo gli argomenti pragmatici secondo i quali la validità generale della nostra scienza, in opposizione alla magia dei selvaggi, sarebbe «provata» dal fatto che noi uccidiamo i selvaggi con efficacia ben maggiore di quanto la loro magia non riesca a ucciderci, resta il fatto che le opportunità d'una «validità universale» effettiva della scienza sono ben superiori a quelle dell'arte. Infatti, nel caso della scienza, la componente insiemistico-identitaria (*legein* e *teuehein*) è d'una importanza enorme, e tale componente è la meno variabile fra le diver-

se culture<sup>13</sup>. Per fare un esempio, nella misura in cui la causalità è universalmente riconosciuta, (la magia stessa funziona sulla base d'una sorta di postulato di causalità), si potrà convincere qualunque selvaggio, a prezzo di un piccolo numero di operazioni, che X è la causa di Y. Le probabilità di indurlo ad amare il *Tristano e Isotta* sono invece infinitamente più ridotte: per far questo, occorrerebbe iniziarlo a parecchi secoli di cultura europea. Naturalmente, tutto ciò non è un caso: l'«arte» – che mai è stata «arte pura», tranne che in un periodo storico tanto breve quanto recente – è assai più strettamente e profondamente legata al nucleo delle significazioni immaginarie d'una società di quanto non lo sia la «conoscenza delle cose».

Esiste, non c'è dubbio, una risposta kantiana a tutto questo, ed è una risposta (almeno) triplice. *In primis*, l'opera d'arte è rivolta a «quell'elemento soggettivo che si può presupporre in tutti gli uomini (in quanto richiesto per una possibile conoscenza in generale)» (§ 38). E tale elemento si trova nell'animazione reciproca dell'immaginazione – nella sua libertà – e dell'intelletto, nella sua conformità a una legge (o legalità: *Gesetzmässigkeit*) (§ 35), secondo la proporzione che conviene (§ 21). In secondo luogo, la «necessità» del giudizio di gusto si fonda su di un «concetto indeterminato», il «concetto di un sostrato soprasensibile di fenomeni» (§ 57). E in terzo luogo, esiste un processo storico, equivalente ad un progresso dell'educazione del gusto – ed equivalente di certo ad un'attualizzazione dell'universalità effettiva attraverso un cammino convergente – e questo processo si manifesta nello sviluppo della civiltà in generale, e nella *Aufklärung* in particolare (§ 41).

Non è possibile e non è necessario discutere qui tali punti. Mi accontenterò di notare, in rapporto al primo, che le sue implicazioni sono molto più vaste di quanto non appaia a prima vista. Si può ammettere senza difficoltà che l'immaginazione, l'intelletto, e l'interazione «produttiva» dell'una e dell'altro siano presenti in ogni uomo; il problema del gusto mette in gioco qualcosa di ben più ampio rispetto a queste «facoltà» universali astratte: infatti, si rapporta alla loro specificità storica concreta (Kant ne era perfettamente consapevole, il terzo argomento richiamato prima lo dimostra: si veda anche la Nota che segue il § 38). Ma – ed è ben più importante – queste idee rinviano alla filosofia kantiana nella sua totalità: tanto alla «filosofia pura» quanto alla «filosofia della sto-

ria». Senza di ciò, la terza *Critica* si trova come sospesa nell'aria. Mi meraviglio che gli odierni sostenitori di un ricorso alla terza *Critica* non sembrano rendersi conto che dovrebbero accettare, insieme al resto dell'eredità, anche le idee di «un sostrato soprassensibile» dei «fenomeni» (nel senso kantiano del termine «soprassensibile») e della «umanità», o ancora l'idea che la bellezza è il «simbolo del bene morale» (§ 59). E trovo ancor più sorprendente che possano non tenere in nessun conto il legame essenziale che esiste tra la teoria del gusto e del giudizio, esposta da Kant, e l'universo storico, legame che si trova nella posizione chiara e senza equivoci di Kant sulla *Aufklärung*. Se tutte le tribù umane, dopo il loro lungo errare nelle foreste selvagge della preciviltà, si apprestassero ora a raccogliersi nelle radure della *Aufklärung* dove noi, primi arrivati, le saluteremmo amichevolmente a mano a mano che sopraggiungono, i problemi sarebbero certamente ben diversi. Ma non ci avevano spiegato all'inizio, che tutto il dibattito è cominciato proprio a motivo della crisi che ha scosso le idee e le norme della *Aufklärung*?

Passiamo adesso all'altro nucleo di idee della terza *Critica*. Le belle arti sono le arti del genio; e l'opera del genio è una creazione, anche se Kant non usa questo termine<sup>14</sup>. È un'opera nuova, non «numericamente» ma essenzialmente nuova, in quanto pone nuove norme: è un nuovo *eidos*. Perciò essa è anche «modello», «prototipo» (*Muster*).

Ma un modello di che cosa e per far che cosa? Il termine è strano, e ci si aspetterebbe naturalmente questa risposta: un modello da imitare. Sennonché, Kant rifiuta e condanna duramente, e a giusto titolo, l'imitazione; e insiste con forza sull'originalità essenziale, che egli presenta quale marca distintiva dell'opera d'arte, vale a dire del genio (se solo si fosse riusciti a far comprendere alla gente questa identità, arte = genio, da due secoli a questa parte...).

A considerare il termine «prototipo» nel senso formale, l'opera del genio è un prototipo di niente e per niente<sup>15</sup>. Ma essa è un prototipo da altri due punti di vista. È un prototipo del «fatto» della creazione, e si propone come un «esempio» non da imitare (*Nachahmung*, o *Nachmachung*), ma come esempio che reclama una «successione» o una «continuazione» (*Nachfolge*), affinché si

riproduca il fatto e l'*exploit* della creazione. L'opera del genio, inoltre, serve, ugualmente, da modello per l'educazione del gusto. Nei due casi si ritrova, tuttavia, il circolo della creazione storica, e nessuna costruzione «logica» o «analitica» ci consente di uscire da questa situazione paradossale. Il *capolavoro* non può servire da modello per l'educazione del gusto se non quando il gusto è già abbastanza sviluppato da riconoscere, in esso, un *capolavoro*. E non può servire da modello per una ripresa dell'atto creatore se non quando è già riconosciuto quale incarnazione di un tale atto.

Dietro la costruzione – come sempre – apparentemente impermeabile di Kant, e di là dalla presa di coscienza della sua natura, come al solito, instabile, troviamo una intuizione profonda della verità in questione. In quanto creazione, l'arte non può essere «spiegata». E nemmeno la ricezione della grande opera d'arte potrebbe esserlo. La funzione «educativa» del nuovo e dell'originale è, insieme, un fatto e un paradosso<sup>16</sup>. Essa è un esempio del fatto e del paradosso di ogni creazione storica.

La teoria estetica di Kant costituisce il solo luogo dei suoi scritti fondamentali dove sia costretto ad andare oltre il suo approccio strettamente dualistico e a prendere in considerazione quello che neokantiani più tardi (Rickert) avrebbero chiamato *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (la regione intermedia del senso immanente). Ed è proprio lì che Kant giunge quasi al punto di riconoscere nei fatti la creazione nella storia, anche se non la nomina e non avrebbe potuto nominarla. La bellezza è creata. Ma è caratteristico, in primo luogo, che Kant debba farsi un'idea della creazione in quanto «eccezione»: solo il genio crea, e lo fa «come natura» (questa natura non ha, certo, niente a che vedere con la «natura» della sua filosofia teoretica. Si capisce senza difficoltà che qui «natura» è uno pseudonimo imbarazzato messo lì al posto di «Dio»; il genio è un ramo separato dell'intelligenza creatrice, che deve esser posto da ogni riflessione sulla teleologia della «natura»). E, in secondo luogo, che la creazione sia limitata al campo – ontologicamente privo di peso – dell'arte. Quel che Kant ha da dire sul lavoro scientifico nella terza *Critica* è esemplificativo della necessità intrinseca, in cui si trova, di banalizzarlo e di ridurlo ad un processo cumulativo. Nel campo dell'arte, la validità effettiva, il riconoscimento e la ricezione delle norme (delle significazioni, o dei «valori» nella terminologia neo-kantiana), deve acquisire

un'importanza decisiva. Da qui il passaggio dalla «validità universale oggettiva» alla «validità soggettiva», e dal «determinante» al «riflettente»: la determinazione non dipende dall'opinione altrui, mentre la riflessione la fa intervenire. Così, il carattere irriducibile della creazione e la comunità/collettività degli umani acquistano, seppure controversia, un qualche statuto filosofico, non fosse altro che a titolo di problema.

Kant crede di dare una risposta alla questione dell'essenza della bellezza (di ciò che è la bellezza) e della «necessità» del suo comune riconoscimento. Naturalmente, non fa nulla di tutto questo. Dobbiamo prendere atto dell'importanza capitale della terza *Critica*, non per la questione del giudizio, ma invece per le sue intuizioni relative alla creazione e alla collettività umana. Dobbiamo anche riconoscere i limiti di queste intuizioni, e l'origine necessaria di questi limiti nel «corpo principale» della filosofia kantiana (nelle due prime *Critiche*). Se ci si vuol liberare da questi limiti, bisogna far saltare questo corpo principale, ma allora le intuizioni della terza *Critica* assumono un senso affatto differente e ci portano in direzioni inattese. A motivo di questi limiti – in verità comuni alla corrente centrale della tradizione filosofica ereditata – Kant non ha la possibilità di pensare l'immaginario sociale radicale, né l'istituzione della società: non potrebbe realmente pensare né la socialità della storia, né la storicità della società<sup>17</sup>. Da qui, anche, il suo limitare il discorso al «genio» e all'«arte»: la creazione delle istituzioni è puramente e semplicemente ignorata o, nel migliore dei casi, deve essere presentata come un affare esclusivamente «razionale» (cfr. il «popolo di demoni» in *Zum ewigen Frieden*). Per la stessa ragione, il circolo primitivo della creazione (il fatto che la creazione presuppone se stessa) non può comparire che confusamente e indistintamente tra le righe dei suoi scritti e attraverso le aporie della sua analisi: la bellezza è riconosciuta perché esiste il gusto; e il gusto è presente perché gli uomini sono stati educati a esso; e gli uomini sono stati educati perché erano già in contatto con la bellezza, dunque perché hanno riconosciuto la bellezza prima di essere, in linea di principio, capaci di farlo.

Nell'ambito dell'arte come altrove, lo storico-sociale è autoistituzione. Il «genio», in questa circostanza, è al tempo stesso un caso particolare ed uno pseudonimo della creazione storica in

generale. La ricezione dell'opera d'arte è un caso particolare della partecipazione e della cooperazione attive e autocreatrici delle comunità umane all'istituzione del nuovo e all'istituzione senz'altro. La «ricezione» non è meno paradossale – né meno creatrice – della creazione. È certo che niente in tutto questo ci avvicina d'una spanna alla risposta alla nostra domanda su come giudicare e come scegliere. La generalizzazione e la radicalizzazione delle intuizioni di Kant non può che sfociare in una generalizzazione e una radicalizzazione delle aporie che la sua opera contiene. Infatti ciascuno giudica e sceglie sempre non soltanto all'interno, ma anche per mezzo della particolare istituzione storico-sociale – la cultura, la tradizione – che lo ha formato, altrimenti sarebbe incapace di giudicare e di scegliere chechessia. Che Kant possa esser consapevole di ciò e nello stesso tempo possa trascurarlo, testimonia la sua posizione fondamentale di *Aufklärer*, secondo la quale, a dire il vero, non vi è che *una sola* storia, e, per tutto ciò che conta davvero, questa storia unica si confonde con la nostra (o magari la nostra storia è il punto di incontro «trascendentalmente obbligatorio» di tutte le storie particolari). Si potrebbe esser tentati di vedere nell'atteggiamento che sto descrivendo una posizione «empirica» e sostanzialmente trascurabile, ma sarebbe prendere una strada sbagliata. Perché tale postulato (la «trascendentalizzazione» del fatto storico della *Aufklärung*) è necessario se si vuole apportare una parvenza di risposta, in termini «universali», alla domanda iniziale. Se appartenessimo tutti alla stessa tradizione fondamentale – o se non ci fosse, *de jure*, che una sola e unica tradizione «vera» – potremmo allora invocare il «medesimo» gusto (ma, anche in un caso del genere, occorrerebbe presupporre, in contrasto con i fatti, che le rotture creatrici che marciano questa tradizione restano all'interno di alcuni limiti non precisabili).

Possiamo ora concludere la nostra digressione sui continui intrecci di intuizioni giuste e di cattive ragioni alla base dell'invocazione oggi così frequente della terza *Critica*. Ci si appella alla teoria kantiana del giudizio nell'illusione che possa portare elementi di risposta al problema del giudizio e della scelta, cosa che non accade. E non si tien conto di ciò che in verità è il germe più prezioso della terza *Critica*, e cioè l'intuizione del fatto della creazione. Ma questo non è un caso. Infatti i nostri contemporanei ripudiano, almeno tacitamente, il corpo principale della filosofia di



Kant: se non lo facessero, non avrebbero nessun bisogno di fare riferimento alla terza *Critica* in tema di giudizio pratico-politico. Ora, una volta liberata dall'impalcatura (o dalla gabbia) trascendentale e dai postulati relativi al sovrasensibile, l'idea di creazione si fa ingovernabile. Se le norme stesse sono create, come sfuggire all'idea terribile che il Bene e il Male siano a loro volta creazioni storico-sociali? Così, in materia di Bene e di Male si preferisce trovar rifugio in un vago *sensus communis* e si preferisce dimenticare, ancora una volta, che è proprio il crollo di tale *sensus communis* che sta all'origine di tutta la discussione.

Possiamo forse andare oltre la pura enunciazione di qualche fatto evidente, come per esempio che il giudicare e lo scegliere hanno luogo sempre all'interno e per mezzo di una istituzione storico-sociale esistente, oppure che procedono da una creazione nuova, di fronte alla quale non sono disponibili criteri altri da quelli che questa creazione medesima stabilisce per la prima volta? E in che modo possiamo affrontare, ragionevolmente se non proprio «razionalmente», la questione del giudizio e della scelta tra differenti istituzioni della società, che è la questione politica per eccellenza?

Non posso discutere ora questo problema. Ripeterò solo che l'assoluta singolarità della nostra tradizione greco-occidentale o europea sta proprio nel fatto che solo in tale tradizione questo problema nasce e diventa pensabile (il che non vuol dire che diventi «risolvibile», con buona pace di Cartesio o Marx). La politica e la filosofia, e il loro nesso, sono state create qui, e qui soltanto. Beninteso, ciò *non significa* che questa tradizione possa essere «razionalmente» imposta a – o difesa contro – un'altra tradizione che non tenga in nessun modo conto di tale posizione o la rigetti del tutto. Qualsiasi argomentazione razionale presuppone l'accettazione comune del criterio di razionalità. Discutere «razionalmente» con Hitler, Andropov, Khomeini o Idi Amin Dada, non è tanto inutile dal punto di vista pragmatico quanto assurdo dal punto di vista logico. Nei fatti, «pragmaticamente», una tale discussione la si può difendere come attività politica («pedagogica»): c'è sempre un'opportunità che alcuni partigiani di quei signori siano (o diventino) *incoerenti*, e quindi permeabili ad argomenti «razionali». Ma, per prendere un esempio più alto, un'argomentazione che

invochi la razionalità, l'uguale valore di tutti gli esseri umani *in quanto* umani, e così via, può forse controbilanciare la convinzione profondamente radicata che Dio si è rivelato nel momento stesso in cui ha rivelato la sua volontà con una rivelazione che comporta, per esempio, la conversione forzata e/o lo sterminio degli infedeli, di chi pratica la stregoneria, degli eretici, e via ricordando? Nella sua stupidità, il moderno campanilismo è capace di burlarsi di tale idea «esotica», che invece appena due secoli fa occupava un posto centrale in tutte le società «civili».

Il giudicare e lo scegliere, in un senso radicale, sono stati creati in Grecia ed è questo uno dei sensi della creazione greca della politica e della filosofia. Per politica non intendo né gli intrighi di palazzo, né le lotte tra gruppi sociali che difendono i loro interessi o le loro posizioni (cose sempre esistite dappertutto), ma un'attività collettiva il cui oggetto è l'istituzione della società in quanto tale. È proprio in Grecia che troviamo il primo esempio d'una società che delibera esplicitamente attorno alle sue leggi e che cambia queste leggi<sup>18</sup>. Altrove le leggi sono ereditate dagli antenati, o donate dagli dèi, se non dal Solo Vero Dio, ma non sono poste, cioè create, dagli uomini in seguito a un confronto e a una discussione collettiva sulle buone e sulle cattive leggi. Una simile impostazione conduce all'interrogativo, nato a sua volta in Grecia, che invece di limitarsi a chiedere se *questa legge particolare* sia buona o cattiva, si domanda: «che cosa è, per una legge, l'esser buona o cattiva?». In altri termini: «che cos'è la giustizia?». Questa domanda è immediatamente legata alla creazione della filosofia. Come nell'attività politica greca l'istituzione della società si trova ad essere per la prima volta messa in discussione e modificata, così la Grecia è la prima società che si sia interrogata esplicitamente sulla rappresentazione collettiva istituita del mondo, cioè che si sia dedicata alla filosofia. E come in Grecia l'attività politica sfocia rapidamente nella questione «che cos'è la giustizia in generale?» – e non semplicemente in quella che si chiede se questa particolare legge sia buona o cattiva, giusta o ingiusta – così l'interrogazione filosofica sfocia molto presto nella questione «che cos'è la verità?» senza più domandarsi soltanto se questa o quella rappresentazione del mondo sia vera o meno. E si tratta qui di questioni autentiche, destinate cioè a restare sempre questioni aperte.

La creazione della democrazia e della filosofia, e del nesso che le lega, trova una precondizione essenziale nella visione greca del mondo e della vita umana, nel nucleo centrale dell'immaginario greco. Il miglior modo per mettere in luce tutto ciò può essere proprio il riferimento alle tre domande fondamentali con cui Kant ha riassunto gli interessi dell'uomo. Per quanto riguarda le prime due: che cosa posso sapere? che cosa devo fare?, la discussione interminabile comincia in Grecia, però non c'è una «risposta greca». Ma alla terza domanda – che cosa mi è permesso sperare? – c'è una risposta greca chiara e precisa, ed è un *nulla*, grande e sonoro. Con tutta evidenza, questa è la risposta buona. Speranza non è da intendersi qui nel suo senso quotidiano e banale, speranza che il sole splenda domani o che i bambini nascano vivi. La speranza cui pensa Kant è la speranza della tradizione cristiana o religiosa, la speranza che risponde a quell'auspicio e a quell'illusione, centrali per l'uomo, secondo i quali dev'esserci una qualche corrispondenza di fondo, una qualche consonanza, quasi un'*adaequatio* tra i nostri desideri o le nostre decisioni e il mondo o la natura dell'essere. Speranza è questa supposizione ontologica, cosmologica ed etica secondo cui il mondo non è semplicemente qualcosa che si trova là fuori, ma un *kosmos* in senso proprio e arcaico, un ordine totale che include anche noi, le nostre aspirazioni e i nostri sforzi, quali suoi elementi centrali ed organici. Tradotta in termini filosofici, questa ipotesi implica che l'essere sia fondamentalmente buono. Platone, lo sappiamo tutti, fu il primo che ha osato proclamare questa mostruosità filosofica, *dopo* la fine del periodo classico. E questa mostruosità è rimasta il dogma fondamentale della filosofia teologica, in Kant certo e anche in Marx. Ma il punto di vista greco è ben espresso nel mito di Pandora, così come ce lo riferisce Esiodo: la speranza è imprigionata per sempre nello scrigno di Pandora. Nella religione greca preclassica e classica non c'è speranza di vita dopo la morte: o non c'è vita dopo la morte, oppure, se ce n'è una, è ancora peggiore della peggior vita che si possa vivere sulla terra. Questa è la rivelazione di Achille a Odisseo nel Paese dei morti. Non avendo niente da attendersi da una vita dopo la morte, né da un Dio attento e benevolo, l'uomo si trova libero di agire e pensare in *questo* mondo.

Tutto ciò è profondamente legato all'idea greca fondamentale del *chaos*. In Esiodo, in principio era il caos. In senso proprio e

primario, caos in greco significa vuoto, niente. È dal vuoto più totale che emerge il mondo<sup>19</sup>. Ma già in Esiodo l'universo è caos anche nel senso che non è perfettamente ordinato, cioè non è sottoposto a leggi piene di senso. In principio regnava il disordine più totale, poi l'ordine, il *kosmos* è stato creato. Ma alle «radici» dell'universo, di là dal paesaggio familiare, il caos regna sempre sovrano. E l'ordine del mondo non ha «senso» per l'uomo: esso detta la cieca necessità della genesi e della nascita, da un lato, e della corruzione e della catastrofe – della morte delle forme – dall'altro. In Anassimandro – il primo filosofo su cui possediamo testimonianze degne di fede – l'«elemento» dell'essere è l'*apeiron*, l'indeterminato, l'indefinito, cioè un altro modo per pensare il caos. E la forma, l'esistenza particolare e determinata dei diversi esseri, è l'*adikia*, l'ingiustizia, che si può altrettanto bene chiamare la *hybris*. È proprio per questo che gli esseri particolari devono rendersi mutuamente giustizia e riparare la loro ingiustizia attraverso la loro decomposizione e scomparsa<sup>20</sup>. Esiste un legame stretto, seppure implicito, tra queste due coppie di opposizioni: *chaos/kosmos* e *hybris/dike*. In un senso, la seconda non è che una trasposizione della prima in ambito umano.

Questa visione condiziona, per così dire, la creazione della filosofia, la quale, come l'hanno creata e praticata i Greci, è possibile proprio perché l'universo non è totalmente ordinato. Se lo fosse, non vi sarebbe alcuna filosofia, ma solo un sistema di sapere unico e definitivo. E se il mondo fosse un caos puro e semplice, non vi sarebbe nessuna possibilità di pensare. Ma questa visione condiziona anche la creazione della politica. Se l'universo umano fosse perfettamente ordinato, sia dall'esterno sia dalla sua «attività spontanea» («mano invisibile», ecc.), se le leggi umane fossero dettate da Dio o dalla natura, o ancora dalla «natura della società» o dalle «leggi della storia», non vi sarebbe alcuno spazio per il pensiero politico, né campo aperto all'azione politica, e sarebbe assurdo interrogarsi su che cos'è una buona legge o sulla natura della giustizia (cfr. Hayek). Allo stesso modo, se gli esseri umani non potessero creare un qualche ordine per loro stessi ponendo delle leggi, non vi sarebbe nessuna possibilità di azione politica istitutiva. E se fosse possibile una conoscenza sicura e totale (*episteme*) dell'ambito dell'umano, la politica avrebbe immediatamente fine, e la democrazia sarebbe al tempo stesso impossibile e

assurda, giacché la democrazia suppone che tutti i cittadini abbiano la possibilità d'attingere una *doxa* corretta e che nessuno possieda una *episteme* delle cose politiche.

È importante a mio avviso insistere su questi nessi perché le difficoltà contro cui si scontra il pensiero politico moderno attoniscono, in buona parte, all'influenza dominante e persistente della filosofia teologica (vale a dire platonica). Da Platone fino al liberalismo moderno e al marxismo, la filosofia politica è stata avvelenata dal postulato operatorio secondo il quale vi sarebbe un ordine del mondo totale e «razionale» (e, di conseguenza, «pieno di senso»), e dal suo inevitabile corollario, in virtù del quale esisterebbe un ordine degli affari umani legato a questo ordine del mondo, cosa che potremmo definire un'ontologia unitaria. Tale postulato serve a dissimulare il fatto fondamentale che la storia umana è creazione, fatto senza di cui non potrebbe esistere alcuna autentica questione circa il giudizio e la scelta, né «soggettivamente» né tantomeno «oggettivamente». Con lo stesso gesto, questo postulato maschera, o di fatto schiva, la questione della responsabilità. L'ontologia unitaria, quale che sia il suo travestimento, è legata essenzialmente all'eteronomia. E in Grecia l'insorgenza dell'autonomia è stata resa possibile da una visione non unitaria del mondo, espressa fin dalle origini nei «miti» greci.

Quando si studia la Grecia e, più specificamente, le istituzioni politiche greche, la mentalità «modello/antimodello» ha una conseguenza curiosa ma inevitabile: quelle istituzioni sono considerate, per così dire, «in maniera statica», come se si trattasse di *una sola* «costituzione», con i suoi differenti «articoli» fissati una volta per tutte, e che si potrebbero (e dovrebbero) «giudicare» o «valutare» in quanto tali. È, questo, un approccio per persone in cerca di ricette, il cui numero, a dire il vero, non sembra affatto andare scemando. Ma l'essenza di quello che è veramente importante nella vita politica della Grecia antica – il *germe* – è certamente il *processo storico* istituyente: cioè l'attività e la lotta che si sviluppano attorno al cambiamento delle istituzioni, l'autoistituzione esplicita (anche se rimane parziale) della *polis* in quanto processo permanente. Questo processo si estende per circa quattro secoli. L'elezione annuale dei *thesmothetai* ad Atene risale al 683-682, e probabilmente alla stessa epoca i cittadini di Sparta (9.000 circa)

si sono istituiti come *homoioi* («simili», cioè uguali) ed è stato affermato il regno del *nomos* (legge). E l'allargamento della democrazia ad Atene prosegue fino ad una data avanzata del IV secolo. Le *poleis*, e in ogni caso Atene su cui la nostra informazione è la meno lacunosa, non smettono di rimettere in discussione la loro istituzione, il *demos* continua a modificare le regole nel cui orizzonte vive. Il tutto è certo indissociabile dal ritmo vertiginoso che la creazione prende in questo intero arco temporale in ogni campo, di là da quello strettamente politico.

Questo movimento è un movimento di autoistituzione esplicita. La significazione capitale dell'autoistituzione esplicita è l'autonomia: noi poniamo le nostre leggi. Di tutte le domande sollevate da questo movimento, ne evokerò brevemente tre: «chi» è il «soggetto» di questa autonomia? quali sono i «limiti» della sua azione? e qual è l'«oggetto» dell'autoistituzione autonoma?<sup>21</sup>.

La comunità dei cittadini – il *demos* – proclama che la comunità è assolutamente sovrana (*autonomos*, *autodikos*, *autoteles*: la comunità si regge attraverso le proprie leggi, possiede la sua giurisdizione indipendente, e si governa da sé, per riprendere le espressioni di Tucide). Essa afferma, allo stesso modo, l'uguaglianza politica (l'uguale condivisione dell'attività e del potere) di tutti gli uomini liberi. È l'autoposizione o autodefinizione del corpo politico che contiene – e conterrà sempre – un elemento d'arbitrio. Il soggetto che pone la *Grundnorm*, nella terminologia di Kelsen, la norma che governa la posizione delle norme, è un fatto. Per i greci, questo «soggetto» è il corpo dei cittadini maschi liberi e adulti (il che vuol dire, in linea di principio, gli uomini nati da cittadini, anche se la naturalizzazione era conosciuta e praticata). L'esclusione delle donne, degli stranieri e degli schiavi dalla cittadinanza è di certo un limite per noi inaccettabile. In pratica, questa limitazione non è mai stata eliminata nella Grecia antica (sul piano delle idee, le cose sono meno semplici; ma non affronterò ora questo aspetto del problema). Tuttavia, se ci lasciamo andare per un momento allo stupido gioco dei «meriti comparati», non possiamo dimenticare che la schiavitù è sopravvissuta negli Stati Uniti fino al 1865 e in Brasile fino alla fine del XIX secolo; che, nella maggior parte dei paesi «democratici», il diritto di voto non è stato accordato alle donne se non all'indomani della

seconda guerra mondiale; che a tutt'oggi nessun paese riconosce il diritto di voto agli stranieri; e che, nella stragrande maggioranza dei casi, la naturalizzazione degli stranieri residenti non ha niente di automatico (un sesto della popolazione della «democraticissima» Svizzera è formato da *metoikoi*).

L'uguaglianza dei cittadini è ovviamente un'uguaglianza davanti alla legge (*isonomia*), ma essenzialmente è molto più di questo. Non si riassume nella concessione di «diritti» uguali passivi, ma è costituita dalla *partecipazione* generale attiva agli affari pubblici. Questa partecipazione non è lasciata al caso, ma è invece attivamente incoraggiata sia da regole formali sia dall'*ethos* della *polis*. Secondo il diritto ateniese, un cittadino che rifiutava di prendere posizione nelle lotte civili che agitavano la *polis* diventava *atimos*, cioè perdeva i diritti politici<sup>22</sup>.

La partecipazione si materializza nella *ecclesia*, l'Assemblea del popolo, che è il corpo sovrano dell'agire politico. Tutti i cittadini hanno il diritto di prendervi la parola (*isegoria*), le loro voci pesano tutte allo stesso modo (*isopsephia*), e a tutti si impone l'obbligo morale di parlare in tutta franchezza (*parrhesia*). Ma la partecipazione si materializza anche nei tribunali, dove non ci sono giudici professionisti: la quasi totalità delle corti è formata di giurie, e i giurati sono estratti a sorte.

L'*ecclesia*, assistita dalla *boule* (consiglio), legifera e governa. Questa è la democrazia diretta. Tre aspetti di questa democrazia meritano un commento più ampio.

a) *Il popolo in opposizione ai «rappresentanti»*. Ogni volta che, nella storia moderna, una collettività politica è entrata in un processo di autocostruzione e di autoattività radicali, la democrazia diretta è stata riscoperta o reinventata: consigli comunali (*town meetings*) durante la Rivoluzione americana, *sections* durante la Rivoluzione francese, Comune di Parigi, Consigli operai o soviet nella loro forma iniziale. Hannah Arendt ha insistito molte volte sull'importanza di queste forme. In tutti questi casi, il corpo sovrano è la totalità delle persone interessate; ogni volta che una delegazione si fa inevitabile, i delegati non sono semplicemente eletti, ma possono essere revocati in qualsiasi momento. Non dimentichiamo che la grande filosofia politica classica ignorava la nozione (mistificatrice) di «rappresentanza». Per Erodoto così come per Aristotele, la democrazia è potere del *demos*, potere che non sop-

porta nessuna limitazione in materia di legislazione, e la designazione dei magistrati (*non* di «rappresentanti»!) avviene per estrazione a sorte o a rotazione. Più d'uno, al giorno d'oggi, s'ostina a ripetere che la costituzione preferita da Aristotele, quella che lui chiama la *politeia*, è un miscuglio di democrazia e di aristocrazia, ma ci si dimentica d'aggiungere che per Aristotele l'elemento «aristocratico» di questa *politeia* sta nel fatto che i magistrati sono *eletti*, cioè scelti fra i migliori: a più riprese, infatti, definisce chiaramente l'elezione come un principio aristocratico. Il che non era meno chiaro a Montesquieu e a Rousseau. È stato Rousseau, e non Marx o Lenin, a scrivere che gli inglesi si sentono liberi perché eleggono il Parlamento, ma che in realtà essi non sono liberi che un giorno ogni cinque anni. E quando Rousseau dice che la democrazia è un regime troppo perfetto per gli umani, che non è adatto se non a un popolo di dèi, egli intende per democrazia l'identità del *sovrano* e del *principe*, cioè l'assenza di magistrati. I liberali moderni seri – in opposizione ai «filosofi politici» contemporanei – non ignoravano nulla di tutto ciò. Benjamin Constant non ha esaltato le elezioni o la «rappresentanza» in quanto tali, ma ha difeso in esse il minor male, nella convinzione che la democrazia fosse impossibile nei paesi moderni a motivo delle loro dimensioni e perché la gente si disinteressava degli affari pubblici. Quale che sia il valore di questi argomenti, essi sono fondati sul riconoscimento esplicito del fatto che la rappresentanza è un principio estraneo alla democrazia. E questo non può esser messo in discussione. Appena ci sono «rappresentanti» permanenti, l'autorità, l'attività e l'iniziativa politica sono tolte al corpo dei cittadini per essere rimesse al corpo ristretto dei «rappresentanti», che le utilizzano in modo da consolidare la loro posizione e da creare condizioni suscettibili di deformare, in svariati modi, il risultato delle «elezioni» a venire.

b) *Il popolo in opposizione agli «esperti»*. La concezione greca degli «esperti» è legata al principio della democrazia diretta. Le decisioni relative alla legislazione, ma anche agli affari politici importanti – ai problemi del *governo* – sono prese dalla *ecclesia*, dopo l'ascolto dei diversi oratori nonché, se del caso, di coloro che pretendono di possedere un sapere specifico attorno agli affari in discussione. Non vi sono e non vi potrebbero essere «specialisti» in affari politici. L'essere esperti in politica – la «saggezza» poli-



tica – è lo specifico della comunità politica, perché la perizia professionale, la *technè* in senso stretto, è sempre legata a un'attività «tecnica» specifica, e naturalmente è riconosciuta nel suo settore. Così, spiega Platone nel *Protagora*, gli ateniesi accetteranno il consiglio dei tecnici quando si tratta di ben costruire mura o imbarcazioni, ma ascolteranno chiunque in materia di politica (le giurie popolari incarnano la stessa idea nell'ambito della giustizia). La guerra è certamente un ambito specialistico, che presuppone una *technè* sua propria: perciò i capi militari, gli *strategoï*, sono eletti allo stesso titolo dei tecnici che, in altri campi, sono incaricati dalla *polis* di svolgere un compito particolare. Insomma, Atene fu proprio una *politeia* in senso aristotelico, visto che certi magistrati (molto importanti) erano eletti.

L'*elezione* degli esperti mette in gioco un secondo principio, centrale nella concezione greca e chiaramente formulato e accettato non solo da Aristotele, ma anche dal nemico giurato della democrazia, Platone, malgrado le implicazioni pesantemente democratiche di tale principio. Il buon giudice dello specialista non è un altro specialista, ma l'*utente*: il guerriero (e non il fabbro) per la spada, il cavaliere (e non il sellaio) per la sella. E, naturalmente, per tutti gli affari pubblici (comuni), il miglior giudice – dunque, l'utente – non è altri che la *polis*. Alla luce di quello che ne è nato – l'Acropoli, per esempio, o le tragedie premiate – si è portati a pensare che il giudizio di quell'utente fosse abbastanza assennato.

Non s'insisterà mai abbastanza sul contrasto fra questa concezione e il modo di vedere moderno. L'idea dominante, secondo cui gli esperti non possano essere giudicati se non da altri esperti, è una delle condizioni dell'espansione e della sempre crescente irresponsabilità degli apparati gerarchico-burocratici moderni. L'idea dominante, che esistano «esperti» in politica, cioè presunti specialisti dell'universale e tecnici della totalità, mette alla berlina l'idea stessa di democrazia: il potere degli uomini politici si giustifica con la «perizia professionale» che essi sarebbero i soli a possedere, e il popolo, per definizione privo di tale perizia o inesperto, è di quando in quando chiamato a dare il suo parere su questi «esperti». Tenuto conto della vacuità d'una nozione come quella di specialisti dell'universale, questa idea sta anche lì a nascondere i germi d'una crescente divaricazione tra l'attitudine a scalare i ver-

tici del potere e l'attitudine a governare, divaricazione sempre più evidente nelle società occidentali.

c) La *Comunità in opposizione allo «Stato»*. La *polis* greca non è uno «Stato» in senso moderno. In greco antico non esiste neanche il vocabolo «Stato» (ed è significativo che i greci moderni abbiano dovuto inventare una parola per questa cosa nuova e che abbiano fatto ricorso all'antico *kratos*, che vuol dire pura forza). *Politeia* (per esempio nel titolo del dialogo di Platone) non significa *der Staat* come recita la traduzione tedesca classica (il latino *Respublica* è meno *sinnwidrig*), ma designa contemporaneamente l'istituzione/costituzione politica e il modo con cui il popolo si occupa degli affari comuni. Che ci si ostini a tradurre il titolo del trattato d'Aristotele *Athenaion Politeia* con «La costituzione di Atene» è una vergogna della filologia moderna: è al tempo stesso un clamoroso errore linguistico e un segno inspiegabile d'ignoranza o d'incomprensione da parte di persone molto erudite. Aristotele ha scritto *La costituzione degli ateniesi*. Tucidide è del tutto esplicito su questo: *Andres gar polis*: «infatti, la *polis* sono gli uomini». Prima della battaglia di Salamina, quando dovette ricorrere ad un argomento estremo per imporre la sua tattica, Temistocle minacciò gli altri capi alleati, sostenendo che gli ateniesi se ne sarebbero andati con le loro famiglie e la loro flotta per fondare una nuova città all'ovest, benché per gli ateniesi – più ancora che per gli altri greci – la loro terra fosse sacra ed essi fossero fieri di potersi proclamare autoctoni.

L'idea d'uno «Stato», cioè d'una istituzione distinta e separata dal corpo dei cittadini, sarebbe stata incomprensibile per un greco. Certo, la comunità politica esiste su un piano che non viene confuso con la realtà concreta, «empirica», di tante migliaia di persone convenute in assemblea in un certo luogo e in un dato giorno. La comunità politica degli ateniesi, la *polis*, possiede un'esistenza propria: per esempio, i trattati sono onorati indipendentemente dalla loro anzianità, la responsabilità degli atti passati è accettata, e così via. Ma non esiste distinzione tra «Stato» e «popolazione», bensì tra la «persona morale», il corpo costituito permanente degli ateniesi come entità perenne e impersonale, da una parte, e gli ateniesi che vivono e respirano, dall'altra.

Né «Stato», né «apparato di Stato». Naturalmente ad Atene c'è un meccanismo tecnico-amministrativo (assai importante nel V e

IV secolo), che però non assume nessuna funzione politica. È significativo che questa amministrazione sia composta di schiavi, fino ai suoi gradini più alti (polizia, conservazione degli archivi pubblici, finanza pubblica; forse Donald Regan e certo Paul Volcker [rispettivamente Ministro del Tesoro e Presidente della Federal Reserve Bank durante l'amministrazione Reagan, N.d.C.] ad Atene sarebbero stati schiavi). Questi schiavi erano controllati da cittadini magistrati di solito estratti a sorte. La «burocrazia permanente» che svolge compiti *esecutivi* nel senso più rigoroso del termine è lasciata agli schiavi (e, per continuare il pensiero di Aristotele, potrebbe essere eliminata quando le macchine...).

Nella maggior parte dei casi, la designazione dei magistrati per estrazione a sorte o rotazione assicura la partecipazione d'un gran numero di cittadini alle funzioni ufficiali, e permette loro di conoscerle. Che l'*ecclesia* decida su tutte le questioni di *governo* di una qualche importanza, assicura il controllo del corpo politico sui magistrati eletti, nonché la possibilità di revocarli in ogni momento: la condanna durante una procedura giudiziaria comporta, *inter alia*, la revoca dell'incarico di magistrato. Ovviamente, tutti i magistrati sono responsabili della loro gestione e sono tenuti a darne conto (*euthune*), cosa che, in epoca classica, fanno al cospetto della *boule*.

In un certo senso, l'unità e l'esistenza stessa del corpo politico sono «prepolitiche», almeno nella misura in cui si tratta di tale autoistituzione politica esplicita. La comunità comincia, per dir così, a «riceversi» dal suo passato, con tutto ciò che questo passato porta con sé (il che corrisponde, in parte, a quello che i moderni hanno chiamato il problema della «società civile» contrapposta allo «Stato»). Certi elementi di questo dato di fatto possono essere politicamente senza interesse, oppure immodificabili. Ma, *de jure*, la «società civile» è in sé un oggetto di azione politica istituente. Certi aspetti della riforma di Clistene ad Atene (506 a.C.) ne danno un'illustrazione sorprendente. La divisione tradizionale della popolazione in tribù è sostituita da una nuova divisione che ha due oggetti essenziali. In primo luogo, viene modificato il numero stesso delle tribù. Le quattro *phylai* tradizionali (ioniche) diventano dieci, e ciascuna è suddivisa in tre trittie (*trittyes*), a ciascuna delle quali viene attribuita una parte uguale nell'insieme

delle magistrature attraverso la rotazione (il che di fatto implica la creazione di un nuovo anno e di un nuovo calendario «politico»). In secondo luogo, ciascuna tribù è formata, in modo equilibrato, da *dèmi* agricoli, marittimi e urbani. Le tribù – la cui «sede» si trova oramai nella città di Atene – diventano dunque neutre quanto alle particolarità territoriali o professionali: manifestamente sono delle unità politiche.

Assistiamo, qui, alla creazione di uno spazio sociale propriamente politico, creazione che si basa su elementi sociali (economici) e geografici, senza peraltro esserne *determinata*. Non si riscontra in questo caso alcun fantasma di «omogeneità»: l'articolazione del corpo dei cittadini, così creata in una prospettiva politica, viene a sovrapporsi alle articolazioni «prepolitiche» senza soffocarle. Tale articolazione obbedisce a imperativi strettamente politici: l'uguaglianza nella partizione del potere, da un lato, e l'unità del corpo politico (in opposizione agli «interessi particolari»), dall'altro.

Una delle più stupefacenti disposizioni ateniesi testimonia lo stesso atteggiamento mentale (Aristotele, *Politica*, 1330a20): quando l'*ecclesia* delibera su questioni che comportano la possibilità d'un conflitto (d'una guerra) con una *polis* vicina, i cittadini che abitano in prossimità della frontiera non hanno diritto di prendere parte al voto. Infatti si presume che non possano votare senza che i loro interessi particolari diventino dominanti nelle loro motivazioni, mentre la decisione deve esser presa sulla base di considerazioni generali.

Tutto ciò rivela, ancora una volta, una concezione della politica diametralmente opposta alla mentalità moderna di difesa e affermazione degli «interessi». Gli interessi, per quanto è possibile, devono essere tenuti lontano nel momento in cui si prendono delle decisioni politiche (ci si immagini nella Costituzione degli Stati Uniti una disposizione di questo tenore: «Ogni volta che bisognerà decidere su problemi attinenti all'agricoltura, i senatori e i rappresentanti degli Stati dove predomina l'agricoltura non potranno partecipare al voto»).

Arrivati a questo punto, possiamo commentare l'ambiguità della posizione di Hannah Arendt riguardo a ciò che lei chiamava il «sociale». Arendt ha visto a buon diritto che la politica viene annullata quando diventa un pretesto per la difesa e l'affermazio-

ne degli «interessi». In tal caso, infatti, lo spazio politico si trova disperatamente frammentato. Ma, *se* la società è, nella realtà dei fatti, profondamente divisa in funzione di «interessi» contraddittori – come lo è al giorno d'oggi –, l'insistenza sull'autonomia del politico diventa gratuita. La risposta non consiste, allora, nel fare astrazione dal «sociale» ma nel cambiarlo, in modo tale che il conflitto degli interessi «sociali» (cioè economici) smetta di essere il fattore dominante nella formazione degli atteggiamenti politici. In mancanza d'una azione in questa direzione, si realizzerà la situazione che è tipica, oggi, delle società occidentali: la decomposizione del corpo politico, la sua frammentazione in gruppi di pressione, in *lobbies*. In questa evenienza, poiché la «somma algebrica» di interessi contraddittori è spesso uguale a zero, ne conseguirà uno stato di impotenza politica e di deriva senza oggetto, come quello che osserviamo nella fase attuale.

L'unità del corpo politico deve essere conservata anche contro le forme estreme del conflitto *politico*: questo è, secondo me, il significato della legge ateniese sull'ostracismo (contrariamente alla interpretazione corrente, che vi vede una precauzione contro i germi di tirannia). Non bisogna lasciare che la comunità si frammenti sotto l'effetto delle divisioni e degli antagonismi politici: perciò uno dei due capi rivali deve scontare un temporaneo esilio.

La partecipazione generale alla politica implica la creazione, per la prima volta nella storia, di uno *spazio pubblico*. L'accento che Hannah Arendt ha messo su questo tema, la delucidazione che ha fornito del suo significato, costituiscono uno dei suoi maggiori contributi all'intelligenza della creazione istituzionale greca. Mi limiterò, perciò, ad aggiungere qualche punto supplementare.

Insorgenza d'uno spazio pubblico significa che è stato creato uno spazio che «appartiene a tutti» (*ta koina*)<sup>23</sup>. Il «pubblico» smette d'essere una faccenda «*privata*», appannaggio del re, dei preti, della burocrazia, degli uomini politici, degli specialisti, e via dicendo. Le decisioni che riguardano gli affari comuni devono essere prese dalla comunità.

Ma l'essenza dello spazio pubblico non riguarda solo le «decisioni finali»; se fosse così, questo spazio sarebbe più o meno vuoto. Lo spazio pubblico rimanda anche ai presupposti delle decisioni, a tutto quanto vi conduce. Tutto quello che è rilevante deve apparire sulla scena pubblica. Se ne trova la materializzazione

effettiva nella *presentazione* o *pubblicazione* della legge, per esempio: le leggi sono incise nel marmo ed esposte al pubblico perché ciascuno possa vederle. Ma, ed è cosa ben più importante, questa regola si materializza ugualmente nella parola delle persone che nell'*agora* parlano tra loro liberamente di politica, e di tutto quello che può interessarle, prima di deliberare nella *ecclesia*. Per comprendere l'eccezionale trasformazione storica che tutto ciò presuppone, non c'è che da confrontare questa situazione con la situazione «asiatica» tipica.

Ciò equivale alla creazione della possibilità – e della realtà – della libertà di parola, di pensiero, di analisi, di messa in discussione senza limiti. E questa creazione, che stabilisce il *logos* in quanto circolazione della parola e del pensiero in seno alla collettività, va di pari passo con i due tratti fondamentali del cittadino già menzionati, la *isegoria*, l'ugual diritto di ognuno di parlare liberamente, e la *parrhesia*, l'impegno preso da ciascuno di parlare effettivamente in tutta franchezza quando siano in causa affari pubblici.

È importante insistere, qui, sulla distinzione tra il «formale» e il «reale». L'esistenza di uno spazio pubblico non ha semplicemente a che fare con le disposizioni giuridiche che garantiscono a tutti la stessa libertà di parola, e cose del genere. Tali clausole sono sempre, soltanto, una condizione dell'esistenza di uno spazio pubblico. Ma l'essenziale sta altrove: che se ne farà la gente di questi diritti? A questo riguardo, i tratti determinanti sono il coraggio, la responsabilità e il pudore (*aidos*, *aischyne*). In mancanza di tutto ciò, lo «spazio pubblico» diventa semplicemente uno spazio per la propaganda, la mistificazione e la pornografia, sull'esempio di quel che accade sempre più al momento attuale. Non ci sono disposizioni giuridiche che possano contrastare una tale evoluzione, se non producendo mali peggiori di quelli che pretendono di guarire. Soltanto l'educazione (*paideia*) dei cittadini in quanto tali può dare un contenuto autentico allo «spazio pubblico». Sennonché tale *paideia* non è, principalmente, questione di libri e di finanziamenti alle scuole, ma è, innanzitutto e soprattutto, presa di coscienza del fatto che la *polis* siamo anche noi, e che il suo destino dipende anche dalla nostra riflessione, dal nostro comportamento, dalle nostre decisioni; in altri termini, la *paideia* è partecipazione alla vita politica.

La creazione di un *tempo pubblico* non è meno importante d'una simile creazione di uno spazio pubblico. Per tempo pubblico non intendo l'istituzione d'un calendario, d'un tempo «sociale», d'un sistema di riferimenti temporali sociali – cosa che, naturalmente, esiste dappertutto – ma l'emergere di una dimensione in cui la collettività possa esplorare il suo passato in quanto risultato delle proprie azioni, e in cui si apra un avvenire indeterminato come campo delle sue attività. Questo è davvero il senso della creazione della storiografia in Grecia. È sorprendente che, rigorosamente parlando, la storiografia non sia esistita che in due soli momenti della storia dell'umanità: in Grecia antica e nell'Europa moderna, cioè nelle due società dove si è sviluppato un movimento di messa in discussione delle istituzioni esistenti. Le altre società non conoscono che il regno incontrastato della tradizione e/o la semplice «consegna per iscritto degli avvenimenti» effettuata dai sacerdoti o dai cronisti dei re. Erodoto, al contrario, dichiara che le tradizioni dei greci non sono degne di fede. Il gesto dello scrollarsi di dosso la tradizione e la ricerca critica delle «vere cause» vanno naturalmente di pari passo. E questa conoscenza del passato è aperta a tutti: Erodoto, si narra, leggeva le sue *Storie* ai greci riuniti in occasione dei Giochi olimpici (se non è vero è ben trovato)<sup>24</sup>. E la «Orazione funebre» di Pericle contiene una carrellata sulla storia degli ateniesi dal punto di vista dello spirito delle generazioni successive – sintesi che arriva fino al tempo presente e che indica con chiarezza nuovi compiti per l'avvenire.

Quali sono i limiti dell'azione politica, i limiti dell'autonomia? Se la legge è data da Dio o se esiste una «fondazione» filosofica o scientifica delle verità politiche sostanziali (in cui la Natura, la Ragione, la Storia fungano da «principio» ultimo), allora esiste per la società una norma extrasociale. C'è una norma della norma, una legge della legge, un criterio sulla base del quale diventa possibile discutere e decidere del carattere giusto o ingiusto, appropriato o inappropriato di una legge particolare (o dello stato di cose generale). Questo criterio è dato una volta per tutte e, *ex hypothesi*, non dipende in nessun modo dall'azione umana.

Una volta riconosciuto che non esiste una tale base – o perché si stabilisce una separazione tra la religione e la politica, come accade almeno parzialmente nelle società moderne; o perché, come

in Grecia, la religione è tenuta rigorosamente fuori delle attività politiche – e una volta riconosciuto che non esiste neanche «scienza» – né *episteme*, né *technè* – in materia politica, allora la questione che chiede «che cos'è una legge giusta? che cos'è la giustizia? qual è la “buona” costituzione della società?» diventa una questione autentica, cioè una questione che non ha termine.

L'autonomia non è possibile se la società non si riconosce come la fonte delle proprie norme. Ne segue che la società non potrà eludere la domanda: perché questa norma piuttosto che quella o quell'altra? In altre parole, non potrà evitare il problema della giustizia (magari rispondendo che la giustizia è la volontà di Dio, o la volontà dello zar, o il riflesso dei rapporti di produzione). E non potrà neanche sfuggire al problema dei *limiti* delle proprie azioni. In una democrazia, il popolo *può* fare qualsiasi cosa, ed è tenuto a sapere che non *deve* fare qualsiasi cosa. La democrazia è il regime dell'autolimitazione; e dunque anche il regime del rischio storico, il che equivale a dire che è il regime della libertà nonché un regime tragico. Il destino della democrazia ateniese ne è un esempio illuminante. La caduta di Atene – la sua disfatta nella guerra del Peloponneso – fu il risultato della *hybris* degli ateniesi. Ora, la *hybris* non presuppone semplicemente la libertà, ma anche l'assenza di norme fisse, l'indeterminatezza di fondo nei riferimenti ultimi del nostro agire (il peccato cristiano è certo un concetto connesso all'eteronomia). La trasgressione della legge non è *hybris*: è un'infrazione definita e limitata. Ci può essere *hybris* solo quando l'autolimitazione sarebbe l'unica «norma», quando vengono trasgrediti limiti che non erano definiti da nessuna parte.

La questione circa i limiti dell'attività autoistituente di una collettività si dispiega in due momenti. Esiste un criterio intrinseco della legge e per la legge? Si può garantire effettivamente che tale criterio, quale ne sia la definizione, non sarà mai trasgredito?

Sul piano più radicale, la risposta a questi interrogativi è un *no* categorico. Non esiste alcuna norma della norma che non sia essa stessa una creazione storica. E non c'è alcun mezzo che possa eliminare i rischi di una *hybris* collettiva. Nessuno può proteggere l'umanità dalla follia o dal suicidio.

I moderni hanno pensato – hanno preteso – d'aver scoperto la risposta a queste domande riunendole in una sola. Questa risposta sarebbe la «costituzione», intesa come una carta fondamentale che



incorpora le norme delle norme e definisce clausole particolarmente rigorose per quanto riguarda la propria revisione. Non è necessario ricordare che una siffatta «risposta» non regge proprio, né logicamente né in via di fatto; che la storia moderna, da due secoli a questa parte, ha reso ridicola in tutti i modi possibili tale idea di «costituzione»: o, ancora, che la più antica «democrazia» del mondo liberale occidentale, la Gran Bretagna, non ha una «costituzione». Basterà sottolineare la mancanza di profondità e la doppiezza del pensiero moderno a questo proposito, che si rivela nell'ambito delle relazioni internazionali nonché in occasione di cambiamenti di regimi politici. A livello internazionale, malgrado la retorica dei professori di «diritto internazionale», in realtà non c'è diritto ma solo «legge del più forte». O possiamo dirlo anche così: esiste una «legge» finché le situazioni non hanno davvero importanza, cioè finché non c'è realmente bisogno di legge. E, nello stesso modo, la «legge del più forte» vale anche per l'instaurazione d'un nuovo «ordine legale» all'interno d'un paese dato: «una rivoluzione vittoriosa crea diritto» insegna la quasi totalità dei professori di diritto internazionale, e tutti i paesi seguono questa massima nella realtà dei fatti (questa «rivoluzione» non c'è bisogno che sia, e di solito non è, una rivoluzione in senso proprio: il più delle volte non è che un *putsch* riuscito). E nell'esperienza della storia europea degli ultimi sessant'anni, la legislazione introdotta da regimi «illegali», se non addirittura «mostruosi», è sempre stata conservata, quanto all'essenziale, dopo la loro caduta.

La verità, in questo caso, è molto semplice: di fronte a un movimento storico che dispone di *forza* – sia che mobiliti attivamente un'ampia maggioranza, sia che si appoggi su di una minoranza fanatica e spietata, mentre la maggioranza della popolazione resta passiva o indifferente, quando la forza bruta non sia semplicemente concentrata nelle mani di un manipolo di colonnelli – le disposizioni giuridiche non hanno nessun effetto. Se possiamo essere ragionevolmente sicuri che il ripristino futuro della schiavitù negli Stati Uniti o in un paese europeo è estremamente improbabile, il carattere «ragionevole» della nostra previsione non è fondato affatto sulle leggi esistenti o sulle costituzioni in vigore (in quel caso saremmo tutti davvero semplicemente imbecilli), ma piuttosto su di un giudizio relativo alla reazione dell'immensa maggioranza della popolazione davanti ad un tentativo del genere.

Nella pratica (e nel pensiero) dei greci, la distinzione fra la «costituzione» e la «legge» non esiste. La distinzione ateniese tra le leggi e i decreti dell'*ecclesia* (*psephismata*) non aveva lo stesso carattere formale di questa distinzione, e, del resto, è scomparsa durante il IV secolo. Ma il problema dell'autolimitazione è stato affrontato in modo differente (e, credo io, più profondo). Mi fermerò soltanto su due istituzioni connesse con la questione dei limiti.

La prima, è una procedura apparentemente strana ma tuttavia affascinante, nota sotto il nome di *graphe paranomon* (accusa d'illegalità)<sup>25</sup>. Eccone una rapida descrizione. Supponiamo che sia stata adottata nella *ecclesia* una tua proposta. Su di essa, un altro cittadino può citarti in giustizia accusandoti d'aver istigato il popolo ad approvare una legge illegale. Puoi andar assolto, oppure esser condannato, nel qual caso la legge è annullata. Di conseguenza, ciascuno ha il diritto di proporre assolutamente tutto quel che vuole, ma dove riflettere attentamente prima di fare una proposta sulla base d'un moto dell'umore del popolo, e di farla approvare da una esigua maggioranza. Infatti, l'eventuale accusa sarà giudicata da una giuria popolare di dimensioni considerevoli (501, talvolta 1.001 o finanche 1.501 cittadini estratti a sorte possono sedere in qualità di giudici). In questo modo il *demos* faceva appello al *demos* contro se stesso: ci si appellava contro una decisione presa dal corpo dei cittadini nella sua totalità (o nella parte presente al momento dell'adozione della proposta) e davanti ad un ampio campione, selezionato dal caso, dello stesso corpo civico, che ora si riunisce, placate le passioni, per soppesare di nuovo gli argomenti in contraddittorio e per giudicare la questione con un relativo distacco. Poiché il popolo è la fonte delle leggi, il «controllo di costituzionalità» non potrebbe essere affidato a dei «professionisti» – l'idea sarebbe sembrata del tutto risibile a un greco – ma al popolo stesso, che agisce ora secondo modalità differenti. Il popolo emana la legge; il popolo può sbagliarsi; il popolo può correggersi. Ecco un magnifico esempio d'una efficace istituzione di autolimitazione.

Un'altra istituzione di autolimitazione è la tragedia. S'è presa oramai l'abitudine di parlare di «tragedia greca» (e molti studiosi scrivono opere con questo titolo), quando non esiste nulla del genere. Esiste soltanto una tragedia *ateniese*. La tragedia (in opposizione al semplice «teatro») non avrebbe potuto essere creata se

non nella *polis* in cui il processo democratico, il processo di autoistituzione, attinse il suo apogeo.

La tragedia è certamente fornita d'una pluralità di livelli di significato, e non avrebbe senso ridurla ad una funzione «politica» stretta. Ma, senza nessun dubbio, c'è una dimensione politica cardinale della tragedia, che bisogna ben guardarsi dal confondere con le «posizioni politiche» prese dai poeti, o anche con le arringhe eschilee, tanto commentate (a giusto titolo, seppur in maniera insufficiente), che per esempio nell'*Oresteia* elogiano la giustizia pubblica e attaccano la vendetta privata.

La dimensione politica della tragedia dipende, prima di tutto e soprattutto, dalla sua base ontologica. Quel che la tragedia dà a vedere a tutti, non «discorsivamente» ma mediante *presentazione*, è che l'Essere è Caos. Il Caos è innanzitutto presentificato qui come assenza di ordine *per* gli uomini, come difetto di corrispondenza positiva fra le intenzioni e le azioni umane, da un lato, e il loro risultato o il loro esito, dall'altro. E più ancora, la tragedia mostra non solo che noi non siamo padroni delle conseguenze dei nostri atti, ma che non ne dominiamo neanche la *significazione*. Il Caos è presentificato anche come Caos *nell'uomo*, cioè come sua *hybris*. E, allo stesso modo che in Anassimandro, l'ordine che alla fine trionfa è ordine attraverso la catastrofe, ossia ordine «sprovvisto di senso». Proprio dall'esperienza universale della catastrofe procede la *Einstellung* fondamentale della tragedia: l'universalità e l'imparzialità.

Hannah Arendt aveva ragione di scrivere che l'imparzialità è venuta al mondo attraverso i greci. È già perfettamente chiaro in Omero. Non soltanto non si potrà trovare nei poemi omerici la più piccola parola di denigrazione dei «nemici», i troiani; ma nell'*Iliade*, la figura realmente centrale non è Achille, bensì Ettore, e i personaggi più commoventi sono Ettore e Andromaca. Lo stesso accade con *I Persiani* di Eschilo, opera rappresentata nel 472, cioè sette anni dopo la battaglia di Platea, mentre ancora durava la guerra. Questa tragedia non contiene una sola parola di odio o di disprezzo contro i persiani, la cui regina, Atossa, è una figura maestosa e venerabile; la cui disfatta e rovina è imputata esclusivamente alla *hybris* di Serse. E, nelle *Troiane* (415), Euripide presenta i greci sotto l'aspetto di bruti estremamente crudeli e mostruosi, come se dicesse agli ateniesi: ecco il vostro ritratto.

L'opera fu infatti rappresentata un anno dopo l'orrendo massacro degli abitanti dell'isola di Melo perpetrato dagli ateniesi (416).

Ma, dal punto di vista della dimensione politica della tragedia, l'opera più profonda è forse l'*Antigone* (442 a.C.). Ci si è ostinati a vedere in questa tragedia una specie di *pamphlet* contro la legge umana e in favore della legge divina o, almeno, un quadro del conflitto insuperabile tra questi due principi (oppure tra la «famiglia» e lo «Stato», come per esempio in Hegel). Ed effettivamente è questo il contenuto manifesto del testo, instancabilmente ripetuto. E, poiché gli spettatori non possono evitare di «identificarsi» con Antigone, la pura, l'eroica, la solitaria, la disperata, che fronteggia un Creonte ostinato, autoritario, arrogante e sospettoso, la «tesi» dell'opera sembra risaltarne chiara. In realtà, il senso dell'opera si dispiega a diversi livelli e l'interpretazione classica (che, ripetiamolo, è a malapena definibile «interpretazione») manca il livello che mi sembra decisivo. Una giustificazione dettagliata della lettura che propongo, richiederebbe un'analisi completa dell'opera, il che è escluso in queste pagine. Mi accontenterò di attirare l'attenzione su qualche punto. L'insistenza sulla opposizione evidente – e assai superficiale – tra le leggi umana e divina dimentica che, per i greci, seppellire i morti è *anche* una legge umana, così come difendere il proprio paese è *anche* una legge divina (Creonte lo dice esplicitamente). Dal principio alla fine, il coro non smette di oscillare tra le due posizioni, che mette sempre sullo stesso piano. Il celebre inno (vv. 332-375) alla gloria dell'uomo, costruttore di città e creatore delle istituzioni, si chiude con un elogio di colui che è capace di *tessere insieme* (*pareirein*) «le leggi del paese e la giustizia degli dèi a cui ha prestato giuramento» (cfr. anche, al v. 725: «ben detto nei due sensi»). Antigone sminuisce notevolmente la forza della sua difesa della «legge divina» argomentando che il suo atto è giustificato perché un fratello è insostituibile, una volta scomparsi i genitori, e che la situazione sarebbe stata differente se si fosse trattato di un marito o di un figlio. Sicuramente, né la legge umana né la legge divina sulla sepoltura dei morti riconoscerebbero una tale distinzione. Inoltre, qui come in ogni altro luogo dell'opera, più ancora del rispetto per la legge divina, è l'amore appassionato d'una sorella per il fratello che si esprime sulla bocca d'Antigone. Inutile andare all'estremo della sovra-interpretazione e invocare qualche attra-

zione incestuosa, ma non è certo superfluo ricordare che questa tragedia non sarebbe stata in alcun modo il capolavoro che è, se Antigone e Creonte fossero stati soltanto pallidi rappresentanti di principi e non esseri umani animati da passioni poderose – l'amore per il fratello in Antigone, l'amore per la città e per il proprio potere in Creonte – passioni innanzi alle quali gli argomenti dei protagonisti appaiono *anche* razionalizzazioni. E, infine, presentare Creonte come lui solo carico di tutti i «torti», è andar contro lo spirito più profondo di quest'opera e, senza dubbio, di tutta la tragedia di Sofocle.

Ciò che gli ultimi versi del coro (vv. 1348-1355) esaltano non è la legge divina, ma il *phronein*, parola intraducibile, che la *prudentia* della traduzione latina rende intollerabilmente scialba. Il corifeo loda il *phronein*, mette in guardia contro l'empietà, poi ripete il suo consiglio di *phronein*, mettendo in guardia contro le «grandi parole» degli uomini «eccessivamente orgogliosi» (*hyperaychoi*)<sup>28</sup>. Ora, il tenore di questo *phronein* è indicato chiaramente nel corso dell'opera. La catastrofe si produce perché Creonte *come* Antigone si irrigidisce sulle proprie ragioni, senza ascoltare le ragioni dell'altro. Inutile ripetere, qui, le ragioni di Antigone; ricordiamo solo che le ragioni di Creonte sono inconfutabili. Nessuna *polis* può esistere – e, di conseguenza, nessun dio può essere onorato – senza *nomoi*; nessuna *polis* potrebbe tollerare che la si tradisca, che si prendano le armi contro il proprio paese e ci si allei con degli stranieri per pura e semplice sete di potere, come ha fatto Polinice. Il figlio di Creonte, Emone, ammette esplicitamente di non poter provare che suo padre ha torto (vv. 685-6) ed esprime a voce alta l'idea centrale dell'opera quando prega il padre di «non voler scegliere di essere saggio da solo» (*monos phronein*, vv. 707-9).

La decisione di Creonte è una decisione politica, presa su basi molto solide. Ma le più solide basi politiche possono rivelarsi traballanti se non son altro che «politiche». Per dirla altrimenti, è proprio a motivo del carattere totale dell'ambito del politico (comprese, in questo caso, le decisioni sulla sepoltura nonché quelle relative alla vita e alla morte), che una decisione politica corretta deve farsi carico di tutti i fattori, di là da quelli «politici» in senso stretto. E quand'anche pensiamo, per i motivi i più razionali, che abbiamo preso la decisione buona, questa decisione può rivelarsi

cattiva, addirittura catastrofica. Niente può garantire *a priori* la giustezza di un atto, nemmeno la ragione. Ed è soprattutto cosa folle pretendere ad ogni costo di «esser saggio da solo», *monos phronein*.

L'*Antigone* affronta il problema dell'azione politica in termini che assumono la loro più intensa rilevanza nell'orizzonte della democrazia più che in qualsiasi altro. L'opera mette in evidenza l'incertezza sempre presente in questo campo, fa emergere a tutto tondo il carattere impuro dei moventi, mostra la natura poco concludente su cui si fondano le nostre decisioni. E mostra che la *hybris* non ha niente a che vedere con la trasgressione di norme ben definite ma può prendere la forma d'una volontà inflessibile d'applicare le norme e nascondersi dietro motivazioni nobili e degne, siano esse puramente razionali o connesse alla pietà religiosa. Proprio mediante la sua denuncia del *monos phronein*, l'*Antigone* formula la massima fondamentale della politica democratica<sup>27</sup>.

Qual è l'oggetto dell'autoistituzione autonoma? Ecco una domanda che si può rifiutare in anticipo se si pensa che l'autonomia – la libertà collettiva e individuale – sia un fine in sé, o anche se si pensa che, una volta stabilita un'autonomia significativa entro e attraverso l'istituzione politica della società, il resto non sia più questione politica, ma campo aperto alla libera attività degli individui, dei gruppi, della «società civile».

Io non condivido questi punti di vista. L'idea di autonomia come fine in sé culminerebbe in una concezione puramente formale, di tipo «kantiano». Noi vogliamo l'autonomia per lei stessa e al tempo stesso per essere in grado di fare. Ma di fare che cosa? Ciò che più conta è l'inseparabilità dell'autonomia politica dal «resto», dalla «sostanza» della vita in società. Infine, in buona parte questa vita ha a che fare con opere ed obiettivi comuni, su cui è giocoforza dover decidere insieme, e che diventano così oggetti di discussione e di attività politica.

Hannah Arendt aveva una concezione non puramente formale dell'«oggetto» della democrazia – della *polis*. Per lei, la democrazia trae il suo valore dal fatto che è il regime politico dove gli esseri umani possono rivelare quello che sono attraverso i loro atti e le loro parole. Questo elemento era di certo presente e rilevante

in Grecia – e (ma) non soltanto in democrazia. Hannah Arendt (dopo Jacob Burckhardt) ha sottolineato a giusto titolo il carattere agonistico della cultura greca in generale, non solo in politica, ma in ogni campo; ed è necessario aggiungere: non solo in democrazia, ma in tutti i tipi di *poleis*. I greci si preoccupavano sopra ogni altra cosa di *kleos* e di *kudos*, e della fugace immortalità che queste nozioni rappresentavano.

Nondimeno, la riduzione del senso e dei fini della politica e della democrazia in Grecia a questo solo elemento è impossibile: ciò spero emerga chiaramente dalla rapida esposizione che precede. D'altra parte, è sicuramente molto difficile difendere e sostenere la democrazia su questa base. In primo luogo, benché senza alcun dubbio la democrazia sia il regime politico che più di ogni altro permette agli uomini di «manifestar se stessi», questa «manifestazione» non potrebbe riguardare tutti, e nemmeno qualunque individuo, al di fuori di un'esigua minoranza di persone che agiscono e prendono iniziative nel campo politico in senso stretto. In secondo luogo, ed è la cosa più importante, la posizione di Hannah Arendt lascia da parte il problema capitale del tenore o della sostanza di tale «manifestazione». Per riferirsi a casi estremi, Hitler, Stalin e i loro tristemente celebri compagni hanno certo rivelato ciò che erano attraverso i loro atti e i loro discorsi. La differenza fra Temistocle e Pericle, da una parte, e Cleone ed Alcibiade, dall'altra, cioè tra i costruttori e gli affossatori della democrazia, non sta nel fatto puro e semplice della «manifestazione», ma nel contenuto di questa manifestazione. È addirittura proprio per il fatto che per Cleone e Alcibiade contava soltanto la «manifestazione» in quanto tale, la semplice «apparizione nello spazio pubblico», che ne seguirono catastrofi.

La concezione non formale della democrazia in Grecia viene chiaramente in luce nella gran quantità delle *opere* della *polis* in generale. Ed è stata formulata esplicitamente, con una profondità e un'intensità ineguagliate, nel più grande monumento del pensiero politico che mi è mai accaduto di leggere, la cosiddetta «Orazione funebre» di Pericle (Tucidide, II, 35-46). Non finirò mai di sorprendermi del fatto che Hannah Arendt, che ammirava quel testo e che ha dato brillanti suggerimenti per la sua interpretazione, non vi abbia scorto una concezione *sostanziale* della democrazia assai poco compatibile con la sua.

Nella sua «Orazione funebre» Pericle descrive gli usi e i modi di fare degli ateniesi (II, 37-41) e presenta, in una mezza frase (all'inizio del paragrafo 40 del libro II), una definizione di quello che è, nei fatti, l'«oggetto» di quel modo di vita. Il passo è il famoso: *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*. Nell'articolo sulla «Crisi della cultura» ripreso in *Tra passato e futuro* (cit., p. 275), Hannah Arendt ne propone un commento ricco e penetrante. Ma non riesco a trovare nel suo testo quello che, a mio giudizio, è il punto più importante.

La frase di Pericle sfida la traduzione in una lingua moderna. Letteralmente, si possono rendere i due verbi con: «amiamo la bellezza [...] e amiamo la saggezza», ma, come ha ben visto Hannah Arendt, facendo così si perderebbe di vista l'essenziale. I verbi non permettono questa separazione di un «soggetto» distinto da un «oggetto» – bellezza o saggezza – esterno ad esso. Non sono verbi «transitivi» e non sono nemmeno semplicemente «attivi», perché sono, contemporaneamente, «verbi di stato». Come il verbo *vivere*, designano una «attività» che è, insieme, un modo d'essere, o piuttosto il modo in virtù del quale il soggetto del verbo è. Pericle non dice: «amiamo le cose belle» (e le mettiamo nei musei), «amiamo la saggezza» (e paghiamo dei professori o compriamo dei libri). Egli dice: noi siamo entro e attraverso l'amore della bellezza e della saggezza, entro e attraverso l'attività che questo amore suscita; viviamo in virtù, in compagnia e per il tramite di queste cose, ma evitando le stravaganze e mollezza<sup>28</sup>. Proprio per questo Pericle si ritiene in diritto di definire Atene come *paideusis* – educazione ed educatrice – della Grecia.

Nella sua «Orazione funebre» Pericle mostra implicitamente la vacuità dei falsi dilemmi che avvelenano la filosofia politica moderna e, in via generale, la mentalità moderna: l'«individuo» contro la «società», o la «società civile» contro lo «Stato». L'oggetto della istituzione della *polis* è, ai suoi occhi, la creazione di un essere umano, il cittadino ateniese, che esiste e che vive entro e attraverso l'unità di questi tre elementi: l'amore e la «pratica» della bellezza, l'amore e la «pratica» della saggezza, la cura e la responsabilità del bene pubblico, della collettività, della *polis* («Per una tale città combattendo, costoro, che nobilmente pretesero di non esserne privati, sono morti, e ognuno dei sopravvissuti è giusto che sia disposto ad affrontare sofferenze per lei», Tucidide, II, 41, 5, trad. F. Ferrari). E non si può operare alcuna separazione fra



questi tre elementi: la bellezza e la saggezza, *così come* gli ateniesi le amavano e vivevano, non potrebbero esistere che ad Atene. Il cittadino ateniese non è un «filosofo privato» né un «artista privato»: egli è un cittadino per il quale l'arte e la filosofia sono diventati modi di vita. Questa è, a mio avviso, la risposta autentica, la risposta concreta della democrazia antica alla domanda sull'«oggetto» dell'istituzione politica.

Quando dico che i greci sono per noi un germe, voglio dire, in primo luogo, che essi non hanno mai smesso di riflettere su questa domanda: che cosa deve realizzare l'istituzione della società? E in secondo luogo che, nel caso paradigmatico di Atene, hanno dato questa risposta: deve realizzare la creazione di esseri umani che siano conviventi con la bellezza, conviventi con la saggezza e amanti del bene comune.

*Parigi-New York-Parigi, marzo 1982 – giugno 1983*

## Capitolo settimo

### *Natura e valore dell'uguaglianza [1982]*

Assai opportunamente Jean Starobinski, nel testo d'invito a questo incontro, notava che «il problema dell'uguaglianza è relativo alla rappresentazione che ci facciamo della natura umana: è legato, dunque, ad un interrogativo filosofico e religioso. Ma riguarda anche il modello che ci diamo di una società giusta: ha, perciò, una dimensione sociopolitica». E infatti uno degli indicatori della difficoltà del nostro problema – il problema della natura e del valore dell'uguaglianza – è proprio l'esistenza di queste due dimensioni: la dimensione filosofica e la dimensione politica, la loro relativa indipendenza e, contemporaneamente, la loro solidarietà.

Filosofia e politica nascono insieme, nello stesso momento, nello stesso paese, sostenute dallo stesso movimento: il movimento verso l'autonomia individuale e collettiva. Filosofia: non si tratta di sistemi, di libri, di ragionamenti scolastici. Si tratta, prima di tutto e soprattutto, della messa in discussione della rappresentazione istituita del mondo, degli idoli della tribù, nell'orizzonte di un'interrogazione illimitata. Politica: non si tratta delle elezioni comunali, e nemmeno di quelle presidenziali. La politica, nel vero senso della parola, è la messa in discussione dell'istituzione effettiva della società, è l'attività che tenta di prender di mira lucidamente l'istituzione sociale in quanto tale.

Filosofia e politica nascono insieme: in Grecia, evidentemente; e rinascono insieme: in Europa occidentale alla fine del Medioevo. Queste due coincidenze sono, invero, molto più che coincidenze.

Si tratta d'una nascita in comune essenziale, d'una consustanzialità.

Ma consustanzialità non significa identità, e ancor meno dipendenza dell'una dall'altra. E accade che, a mio modo di vedere, l'ontologia ereditata, il nucleo centrale della filosofia, sia rimasta come menomato; e che questa menomazione abbia comportato conseguenze molto pesanti per quella che è stata chiamata la filosofia politica: che, a dire il vero, non è stata mai altra cosa che una filosofia *sulla* politica, *esterna* ad essa. E il tutto comincia già con Platone.

Ma anche se le cose fossero andate diversamente, sarebbe stato comunque ancora impossibile derivare una politica dalla filosofia. Non c'è passaggio dall'ontologia alla politica. Affermazione banale, in realtà. Tuttavia è necessario ripeterla, a fronte della confusione tra i due campi che perpetuamente rinasce. E non si tratta solo di questo: che non si può legittimamente passare dal «fatto» al «diritto» – il che è vero. È in gioco molto di più: gli schemi ultimi messi in opera nella filosofia e nella politica, come anche la posizione innanzi al mondo, comportano, nei due casi, differenze radicali, benché, come già ho detto, filosofia e politica promanino dallo stesso movimento di messa in discussione dell'ordine sociale stabilito.

Tentiamo di esplicitare brevemente questa differenza. La filosofia non può fondare una politica – del resto, non può «fondare» proprio nulla. In materia politica, in particolare, tutto quello che la filosofia può dire è solo questo: se volete la filosofia, dovete necessariamente volere anche una società in cui sia possibile la filosofia. E questo è del tutto esatto: ci sono società – anche oggi – dove la filosofia non è possibile o tutt'al più può esser praticata solo in segreto. Ma, per accettare questo ragionamento, dobbiamo già volere la filosofia; e questo volere la filosofia non possiamo giustificarlo razionalmente, poiché una qualunque giustificazione razionale presupporrebbe ancora la filosofia, invocherebbe come premessa proprio quello che è da dimostrare.

Sappiamo anche che la filosofia non può, come spesso ha voluto fare, «fondarsi» essa stessa. Ogni «fondazione» della filosofia si rivela o direttamente fallace o basata sopra dei circoli. Circoli che sono viziosi dal punto di vista della pura logica formale, ma che, da un altro vertice d'osservazione, sono i circoli che comporta

l'autentica creazione storico-sociale. Creazione: idea la cui assenza marca proprio quella che dianzi ho definita la menomazione dell'ontologia ereditata. La creazione in generale, e così la creazione storico-sociale, è incomprensibile per la logica costituita semplicemente perché, nella creazione, il risultato, l'effetto delle operazioni in gioco è presupposto da queste operazioni medesime.

Un esempio nel nostro campo: l'autocreazione della società – vi ritornerò fra poco – non è possibile se non ove esistano individui *sociali*; ovvero: l'autotrasformazione della società non è possibile se non ove esistano individui che mirino a quella trasformazione della società e possano realizzarla. Ma da dove vengono siffatti individui?

La creazione filosofica non ha senso, e così la creazione politica, se non per coloro che si trovano a valle di tale creazione. Ecco il motivo per cui incontriamo questo limite: la filosofia non soltanto non può esser logicamente fondata, ma non potrebbe nemmeno aver la meglio di contro ad atteggiamenti e a credenze che ignorino il mondo filosofico, che si trovino a monte di questo mondo. Allo stesso modo – e anche su questo ritornerò tra poco – le idee politiche a cui facciamo appello non sono dimostrabili di fronte a individui formati da altre società, a individui per i quali quelle idee non rappresentano una parte della loro tradizione storica, della loro rappresentazione del mondo.

La filosofia, a sua volta creazione storico-sociale, dipende evidentemente dal mondo storico-sociale in cui è stata creata, il che non vuol dire che sia determinata da quel mondo. Ma tale dipendenza – come del resto anche la libertà della creazione filosofica – trova il suo limite e nello stesso tempo il suo contrappeso, nell'esistenza di un referente del pensiero, di un termine a cui il pensiero si riferisce, a cui tende, che è altro dal pensiero medesimo. Filosofare, o pensare nel senso forte della parola, è quella impresa sommamente paradossale, che consiste nel creare forme di pensiero per pensare ciò che è di là dal pensiero – ciò che, semplicemente, è. Pensare è mirare all'altro dal pensiero pur sapendo che questo altro lo si potrà sempre afferrare solo entro e attraverso il pensiero, e che alla fin fine la domanda «che cosa, in quel che si pensa, proviene da colui che pensa, e che cosa proviene da ciò che è pensato?» resterà per sempre indecidibile come questione ultima. E questo paradosso è a sua volta, paradossalmente, la zavorra, la sola zavorra del pensiero.

Ma il pensare/volere politico, il pensare/volere una diversa istituzione della società, non ha alcun referente esterno. Certo, se non è delirante, trova anch'esso il suo ancoraggio o un certo ancoraggio, in ogni caso la sua fonte nel volere e nell'agire della collettività a cui si indirizza e da cui prende le mosse. Ma, precisamente, la collettività o la parte della collettività che agisce politicamente, in questo contesto non ha a che fare che con se medesima. Il pensiero, la filosofia, non ha fondamento assicurato, ma ha dei punti di riferimento in quel che, in un certo modo, è esterno. Nessun punto di riferimento di questo genere esiste invece per il pensare/volere politico. Il pensiero *deve* mirare alla propria indipendenza – paradossale e alla fine impossibile – nei riguardi del suo radicamento storico-sociale. Ma il pensare/volere politico non *può* mirare assolutamente a una siffatta indipendenza. Lo specifico del pensiero è volersi incontrare con qualcosa d'altro da sé. Lo specifico della politica è voler fare se stessi altri da ciò che si è, a partire da se stessi.

Menomazione dell'ontologia ereditata, dicevo prima. Essa consiste, per dirla in poche parole, nell'occultamento della questione – anzi del *fatto* – della creazione e dell'immaginario radicale che è in opera nella storia. Ed è questa ontologia che deve essere superata perché continua a sovradeterminare, se ne sia consapevoli o meno, ciò che in ogni campo si pensa. È questa ontologia che deve essere superata se si vuole affrontare il problema della politica sul suo terreno proprio. E questo appare con estrema chiarezza nel caso della questione che ci riguarda oggi, la questione dell'uguaglianza, come pure nel caso della libertà, che le è strettamente legata.

In effetti, da quando esistono, le discussioni sull'uguaglianza come quelle sulla libertà sono ipotecate da un'ontologia antropologica, da una metafisica riguardante l'essere umano che fa di questo essere umano – dell'esemplare singolo della specie *homo sapiens* – un *individuo-sostanza*, un individuo di diritto divino, o di diritto naturale, o di diritto razionale. Dio, Natura, Ragione – posti di volta in volta come esseri-enti supremi e paradigmatici, fungenti al tempo stesso da essere e senso – sono stati anche posti nell'orizzonte della filosofia ereditata come fonti d'un essere/senso derivato e secondo della società, per esser poi di volta in volta materializzati in particelle o molecole di divinità, di naturalità, di

ragionevolezza che definiscono, o dovrebbero definire, l'umano come individuo.

Questi fondamenti metafisici dell'eguaglianza tra umani sono, in se stessi, insostenibili – e, di fatto, non se ne sente più parlare. Non si sente più dire che l'esigenza d'uguaglianza o l'esigenza di libertà si fonda sulla volontà di Dio, che ci ha creato tutti uguali, oppure sul fatto che per natura siamo uguali, o che la ragione esige che... Ed è assolutamente emblematico, a questo proposito, che tutte le discussioni contemporanee sui diritti dell'uomo siano segnate da un pudore, per non dire da un imbarazzo, o pusillanimità filosofica del tutto sfacciati.

Ma va aggiunto che questi «fondamenti» filosofici o metafisici dell'uguaglianza sono, o diventano nel loro impiego effettivo, più che equivoci. Per via di un qualche slittamento logico o di qualche premessa supplementare nascosta, se ne può infatti far discendere tanto la difesa dell'uguaglianza che il suo esatto contrario.

Il cristianesimo, per fare un esempio, in buona teologia, non ha a che vedere se non con un'uguaglianza davanti a Dio, non con un'uguaglianza sociale e politica. E, in buona pratica storica, ha quasi dovunque accettato e giustificato le diseguaglianze terrene. L'uguale statuto metafisico di tutti gli umani in quanto figli di Dio, promessi alla redenzione, e via di seguito, riguarda la sola faccenda considerata importante: la sorte «eterna» delle anime. Il che non dice niente, e non *dovrebbe* dir niente, sulla sorte degli umani quaggiù, durante questa infima frazione di tempo intramondano della loro vita, che è, come direbbe un matematico, di misura nulla innanzi all'eternità. Il cristianesimo è stato, almeno il cristianesimo iniziale e originario, del tutto conseguente e coerente su questo: date a Cesare quel ch'è di Cesare, il mio Regno non è di questo mondo, ogni potere viene da Dio (Paolo, *Epistola ai Romani*), e così via. Tali erano le formule in vigore quando il cristianesimo era ancora una confessione fortemente a-cosmica. Quando ha smesso d'esserlo per farsi religione istituita, e addirittura legalmente obbligatoria per gli abitanti dell'Impero (con il decreto di Teodosio I), si è perfettamente adattato all'esistenza delle gerarchie sociali e le ha giustificate. Questo è stato il suo ruolo sociale per la stragrande maggioranza dei paesi e delle epoche.

È strano vedere, talvolta, pensatori peraltro seri, voler fare dell'uguaglianza trascendente delle anime, professata dal cristianesi-

mo, il precursore delle idee moderne sull'uguaglianza sociale e politica. Per poterlo fare, dovremmo dimenticare, o cancellare, nel modo più incredibile, dodici secoli di Bisanzio, dieci secoli di Russia, sedici secoli iberici, la santificazione della servitù in Europa (e questo bel vocabolo tedesco per dire servitù, *Leibeigenschaft*, la proprietà sul corpo: l'anima, evidentemente, è proprietà di Dio), la santificazione della schiavitù fuori d'Europa, le posizioni di Lutero durante la guerra dei contadini – e non aggiungo altro.

È vero che la nostra uguaglianza comune in quanto discendenti di Adamo ed Eva spesso ha potuto essere invocata da sette e da movimenti socio-religiosi, peraltro proprio da questi stessi contadini nel XVI secolo. Ma questo fatto indica soltanto che si stava finalmente rientrando – dopo mille anni di dominio della gerarchia sociale, confermato e ratificato dalla religione – in un nuovo periodo di messa in discussione dell'istituzione della società, messa in discussione che, all'inizio, non andava per il sottile e utilizzava tutto quel che le sembrava utilizzabile nelle rappresentazioni stabilite, dandogli un significato *nuovo*. L'ascesa del movimento democratico ed egualitario a partire dal XVII, e soprattutto dal XVIII secolo, non ha luogo in tutti i paesi cristiani, al contrario. Essa si realizza in alcuni soltanto, ed avviene in funzione di altri fattori. Traduce l'azione di nuovi elementi storici, richiede il dispendio di nuove energie, rappresenta una nuova creazione sociale. In tale contesto acquista il suo vero significato la frase di Grotius all'inizio del XVII secolo (cito a memoria): «Anche a supporre, il che non può dirsi senza bestemmia, che Dio non esista, o ch'Egli non s'interessi affatto delle faccende umane, si potrebbe ancora fondare il contratto sociale sul diritto naturale». Quel che in tal modo dice Grotius, con tutte queste precauzioni – che per lui non erano certo solo formule retoriche, perché era credente, un buon protestante – è che finalmente non si ha bisogno della legge divina per fondare una legge umana. E, del resto, è appena necessario ricordare, qui nella città di Ginevra, che anche lo statuto metafisico dell'«uguaglianza» delle anime è in sé ben più che equivoco, visto che il cristianesimo è perfettamente compatibile con la dottrina più oltranzista della predestinazione, che crea, nell'aldilà e per l'eternità, classi social-metafisiche, o social-trasendenti.

Altrettanto equivocate sono, in questo campo, le invocazioni

della «natura» o della «ragione». È emblematico che il solo filosofo greco che si sia applicato a «fondare» la schiavitù (che per i greci era un semplice *fatto*, risultato di una disuguaglianza nella *forza*, e che nessuno aveva tentato di *giustificare*), Aristotele dico, per far questo invochi simultaneamente la «natura» e la «ragione». Quando Aristotele dice che ci sono dei *physei douloi*, degli schiavi per natura, la *physis* per lui, in questo caso come sempre, non è una «natura» nel senso della scienza moderna, ma è la forma, la norma, la destinazione, il *telos*, la finalità, l'essenza d'una cosa. È schiavo «per natura», secondo Aristotele, chi non è capace di governarsi da solo. Il che, appena ci si rifletta, è quasi una tautologia sul piano dei *concetti*, che si continua ad applicare, per esempio, nei casi di interdizione giuridica o di internamento psichiatrico. Ed è impressionante constatare che l'argomentazione di Aristotele, tendente a privare dei diritti politici coloro che esercitano lavori manuali (i *banausoi*), è ripresa quasi parola per parola da uno dei più eminenti rappresentanti del liberalismo moderno, Benjamin Constant, nella sua difesa del suffragio ristretto e censitario.

Non accade diversamente per quel che riguarda l'insufficienza e l'equivoco delle argomentazioni scientifiche moderne. La «natura scientifica» (nella fattispecie quella della biologia) crea, contemporaneamente, una «uguaglianza» degli umani sotto certi aspetti – per esempio, salvo il caso di anomalie, tutti gli uomini e tutte le donne sono capaci di fecondazione intraspecifica – e una «disuguaglianza» sotto altri, come per esempio per una gran quantità di caratteristiche somatiche. Non soltanto il razzismo, ma anche l'antirazzismo «biologico» mi sembra si fondino sopra alcuni slittamenti logici. Che tra gli umani vi siano dei tratti che vengono trasmessi geneticamente, è un truismo incontestabile. Di là da questa ovvietà, sapere quali sono i tratti che vengono geneticamente trasmessi è una questione empirica. Ma la risposta a tale questione non ci dirà mai quel che vogliamo e quel che *dobbiamo volere*. Se pensassimo che il valore supremo della società, il valore a cui tutto il resto deve essere subordinato, è di fare i 100 metri in meno di 9 secondi, o di sollevare a strappo 300 chili, ci sarebbe certamente il modo di selezionare delle discendenze umane pure, capaci di tali prestazioni, allo stesso modo in cui sono state selezionate le galline Leghorn perché fanno molte uova, e le Rhode Island perché hanno una carne molto tenera.



Confusioni analoghe serrano da presso le discussioni sul cosiddetto «quoziente intellettuale». Non affronterò questo problema: credo che ne parlerà Albert Jacquart. Faccio solo due osservazioni. In primo luogo, anche se si arrivasse a «dimostrare» la ereditarietà del Q.I., non ne deriverebbe, per quanto mi riguarda, né uno scandalo scientifico, né motivo alcuno per cambiare d'una virgola il mio atteggiamento politico. Perché, ammesso pure che il «quoziente d'intelligenza» misuri qualcosa – del che si può dubitare molto – e supponendo che quel che misura sia separabile da tutte le influenze postnatali subite dall'individuo – il che mi pare ancora più dubbio –, non misurerebbe in fin dei conti altro che l'intelligenza dell'uomo in quanto intelligenza puramente *animale*. In effetti, misurerebbe tutt'al più quell'«intelligenza» che consiste nella capacità di combinazione e d'integrazione dei dati; come dire: la più o meno grande perfezione dell'individuo esaminato in quanto automa insiemistico-identitario; cioè ancora: quello che costui condivide con le scimmie, il grado in cui è una super-scimmia particolarmente riuscita. Nessun test misura né mai sarebbe in grado di misurare ciò che rende l'intelligenza propriamente umana, quello che segna la nostra uscita dalla pura animalità: l'immaginazione creatrice, la capacità di porre e di far essere un che di nuovo. Una «misura» del genere sarebbe, per definizione, priva di senso.

Del resto, da nessuna misura assimilabile al quoziente intellettuale si possono mai derivare conclusioni *politiche*. Per farlo, sarebbe necessario aggiungere alcune premesse supplementari, che di solito si passano sotto silenzio, e che, per giunta, sono perfettamente arbitrarie quando non francamente assurde, come per esempio la seguente: è necessario che i più intelligenti abbiano più quattrini (ci si chiede se Einstein era meno intelligente di Henry Ford o se le sue prestazioni scientifiche sarebbero state superiori nel caso in cui gli avessero dato più soldi). Oppure questa: è necessario che i più intelligenti governino. Il che, in primo luogo, sembra andare contro il gradimento mostrato dalle società contemporanee, che ripetutamente, ad ogni elezione, danno a vedere di non tenerci affatto ad avere governanti molto intelligenti. E, d'altra parte, implicherebbe una presa di posizione politica, assai specifica e insieme altamente vaga: in vista di che cosa i più intelligenti dovrebbero governare? per fare che?

Non possiamo ricavare conseguenze politiche da questo genere di considerazioni. Apparteniamo a una tradizione che trae le sue radici dalla volontà di libertà, di autonomia individuale e collettiva – e le due cose sono inseparabili. Noi assumiamo esplicitamente (e criticamente) questa tradizione attraverso una *scelta politica*, il cui carattere non delirante è dimostrato dai momenti in cui, nella nostra tradizione europea, il movimento verso l'uguaglianza e verso la libertà è andato avanti, come anche, del resto, dal semplice fatto che oggi possiamo tenere liberamente qui questa discussione. Malgrado la disuguaglianza provvisoria delle nostre posizioni – io che vi parlo, voi che soltanto ascoltate – è in nostro potere rovesciare i ruoli e discutere, per esempio, domani mattina, senza che nessuno possa parlare più degli altri. Questa tradizione e questa scelta politica hanno un ancoraggio nella struttura antropologica dell'uomo greco-occidentale, dell'uomo europeo così come si è creato. Questa scelta si traduce, qui, nell'affermazione seguente: vogliamo che tutti siano autonomi, cioè che tutti imparino a governare *se stessi*, individualmente e collettivamente: e nessuno può sviluppare la capacità di governarsi se non attraverso la partecipazione, su di una base ugualitaria e in modo uguale, al governo delle cose comuni, degli affari comuni. Certo, la seconda affermazione contiene un'importante componente fattuale o «empirica» – che tuttavia sembra difficilmente contestabile. Ogni essere umano possiede geneticamente la capacità di parlare – che non serve a nulla se non impara una lingua.

Il tentativo di fondare l'uguaglianza e la libertà, cioè l'*autonomia* umana, su di un fondamento extrasociale, è intrinsecamente antinomico. È la manifestazione stessa dell'eteronomia. Se Dio, la Natura o la Ragione hanno decretato la libertà (come del resto la schiavitù), allora saremo sempre sottomessi e asserviti a questo presunto decreto.

La società è autocreazione. La sua istituzione è autoistituzione che fino ad oggi ha occultato se stessa. Tale auto-occultamento è precisamente la caratteristica fondamentale dell'eteronomia delle società. Nelle società eteronome, cioè nella schiacciante maggioranza delle società che sono esistite fino a questo momento – pressoché tutte – si trova, istituzionalmente stabilita e sanzionata, la rappresentazione di una fonte dell'istituzione della società che si

troverebbe *fuori* della società stessa: presso gli dèi, presso Dio, presso gli antenati, nelle leggi della Natura, nelle leggi della Ragione, nelle leggi della Storia. In altri termini, vi si trova, imposta agli individui, la rappresentazione che l'istituzione della società non dipende da loro, che non possono porre loro stessi la loro legge – questo infatti vuol dire autonomia –, ma che questa legge è già data da qualcun altro. Vi è, dunque, auto-occultamento dell'autoistituzione della società, e ciò è parte integrante dell'eteronomia della società.

Ma vi è anche, nelle discussioni contemporanee, e la faccenda dura dal XVIII secolo in poi, molta confusione sull'idea o categoria dell'individuo. L'individuo, di cui sempre si parla in un contesto di questo genere, è lui stesso creazione sociale. È una parte totale, come dicono i matematici, dell'istituzione della società. L'individuo incarna un'imposizione di tale istituzione a una psiche che è, per natura, asociale. L'individuo è creazione sociale come forma in generale: non è qualcosa che cresce spontaneamente, se si fa crescere qualcuno in una foresta selvaggia, ne verrà fuori un bambino-lupo, un bambino selvaggio, un pazzo, o che altro volete, ma non sarà un individuo. Ma l'individuo è anche, ogni volta e in ogni dato tipo di società, una fabbricazione, dico proprio fabbricazione, una produzione – quasi produzione in serie – sociale specifica. Questo tipo di creazione è sempre presente. Ogni società, istituendosi, pone l'individuo come forma istituita e nessuna società, fosse pure quella che pratica la forma più spinta di «tote-mismo», confonde mai un individuo umano, quale che sia il suo statuto sociale, con un leopardo o un giaguaro. Ma essa è anche, ogni volta, creazione di un *tipo (eidos)* storico *specifico* di individuo, e «fabbricazione in serie» di esemplari di questo tipo: quel che oggi la società francese, svizzera, americana o russa fabbrica come individuo ha assai poco rapporto, a parte caratteristiche talmente generali da risultar vuote, con l'individuo che fabbricavano le società romana, ateniese, babilonese o egiziana, per non parlare delle società primitive.

Questa creazione e questa fabbricazione implicano sempre la forma astratta e parziale dell'uguaglianza, perché l'istituzione opera sempre entro e attraverso l'universale – cioè entro e attraverso ciò che chiamo l'insiemistico-identitario –: l'istituzione infatti opera sempre attraverso classi, proprietà e relazioni. La

società, da quando è istituita, crea subito una «uguaglianza» soprannaturale tra esseri umani che è altra cosa dalla loro somiglianza biologica, perché la società non può istituirsi senza stabilire delle relazioni d'equivalenza. Essa deve dire: *gli uomini, le donne, quelli* che hanno tra i diciotto e i vent'anni, *quelli* che abitano quel tal villaggio...; essa opera necessariamente attraverso classi, relazioni, proprietà. Ma siffatta «uguaglianza» di segmenti e di categorie logiche è compatibile con le più acute disuguaglianze sostanziali. È sempre una equivalenza quanto a *quel tal* criterio o, come dicono i matematici, *modulo* di qualche cosa. In una società arcaica, i membri di una generazione data sono «uguali» tra di loro *in quanto* membri di quella generazione. In una società schiavistica, gli schiavi sono «uguali» tra di loro *in quanto* schiavi.

C'è ancora qualcosa al di là di questo livello astratto? Indipendentemente dalla loro costituzione animale biologica, c'è forse una dotazione universale degli esseri umani che s'impone a tutte le società? La sola dotazione universale degli esseri umani è la psiche *in quanto* immaginazione radicale. Ma questa psiche non può manifestarsi, e nemmeno sussistere e sopravvivere, se non le è imposta la forma dell'individuo sociale. E questo individuo è «dotato» di ciò di cui di volta in volta lo dota l'istituzione della società a cui appartiene.

Per rendersene conto, è sufficiente riflettere a questo macroscopico dato di fatto: nella maggioranza dei casi e nella maggior parte dei tempi storici, l'individuo è fabbricato dalla società in modo tale da portare in se stesso l'esigenza di *disuguaglianza* in rapporto agli altri, e non l'esigenza di uguaglianza. E questo non è un caso. Infatti un'istituzione della società che sia istituzione della *disuguaglianza* corrisponde molto più «naturalmente» – anche se il termine è qui del tutto fuori posto – alle esigenze del nucleo psichico originario, della monade psichica che portiamo in noi e che, quale che sia la nostra età, sogna sempre d'essere onnipotente e al centro del mondo. Questa onnipotenza e questa centralità in rapporto all'universo evidentemente non sono realizzabili; ma se ne può trovare un simulacro in una minipotenza e nello stare al centro d'un piccolo universo. Ed è evidente che un correlato fondamentale delle esigenze dell'economia psichica dell'individuo è creato e inventato dalla società proprio nella forma della gerarchia sociale e della disuguaglianza.

L'idea d'una sostanziale uguaglianza politica e sociale degli

individui non è, e non può essere, né una tesi scientifica né una tesi filosofica. È una *significazione immaginaria sociale* e, più precisamente, un'idea legata a un progetto politico, un'idea che concerne l'istituzione della società come comunità politica. È essa stessa creazione storica ed è una creazione, se così si può dire, altamente improbabile. Gli europei contemporanei (essere europeo, in questo contesto, non vale come caratterizzazione geografica, ma in quanto espressivo d'una determinata forma di civiltà) non si rendono conto dell'enorme improbabilità storica della loro esistenza. In rapporto alla storia generale dell'umanità, quella storia particolare, quella tradizione – la filosofia, la lotta per la democrazia, l'uguaglianza, la libertà – sono altrettanto improbabili dell'esistenza della vita sulla terra in rapporto ai sistemi stellari che ci sono nell'universo. In India ancora oggi il sistema della caste è estremamente potente: le caste non sono messe in causa da nessuno. S'è potuto leggere di recente sui giornali che, in uno Stato indiano, i paria che volevano liberarsi dalla loro situazione non hanno scatenato un movimento politico per l'uguaglianza dei diritti, ma hanno cominciato a convertirsi all'islam, perché l'islam non conosce le caste.

L'esigenza d'uguaglianza è una creazione della *nostra* storia, di quel segmento della storia al quale apparteniamo. È un fatto storico, o meglio un *meta-fatto* che nasce in questa storia e che, a partire da lì, tende a trasformare la storia, compresa la storia degli *altri* popoli. È assurdo volerla "fondare", in una qualunque accezione possibile di questo termine, poiché è questa storia che ci fonda in quanto uomini europei.

La situazione a questo riguardo è profondamente analoga alle esigenze della ricerca razionale, dell'interrogazione illimitata, del *logon didonai* – render conto e ragione. Se provo a «fondare» razionalmente l'uguaglianza, non posso farlo se non entro e attraverso un discorso che s'indirizza a tutti e rifiuta ogni «autorità», discorso dunque che ha *già presupposto* l'uguaglianza degli umani come esseri ragionevoli. E quest'ultima non è evidentemente un fatto empirico, ma l'ipotesi d'ogni discorso razionale, poiché un tale discorso presuppone uno spazio pubblico del pensiero e un tempo pubblico del pensiero, aperti, ambedue, a tutti e a chiunque.

Come le idee – le significazioni immaginarie sociali – di libertà

e di giustizia, l'idea di uguaglianza anima da secoli le lotte sociali e politiche dei paesi europei (nel senso largo che ho appena indicato) e il loro processo di autotrasformazione. Il culmine di questo processo è il progetto di instaurazione di una *società autonoma*: cioè, d'una società che sia capace di autoistituirsi esplicitamente, dunque di mettere in discussione le istituzioni già date, la rappresentazione del mondo già stabilita; il che significa: d'una società che, pur vivendo sotto delle leggi e sapendo che non può vivere senza legge, non si faccia serva delle sue leggi; d'una società, dunque, in cui la domanda: qual è la legge giusta? resti sempre effettivamente aperta.

Una tale società autonoma è inconcepibile senza individui autonomi, e viceversa. È una falsità grossolana il contrapporre qui, ancora una volta, società e individuo, autonomia dell'individuo e autonomia sociale, perché, quando diciamo individuo, parliamo d'un versante dell'istituzione sociale, e quando parliamo d'istituzione sociale, parliamo di qualcosa il cui solo effettivo portatore, efficace e concreto, è la collettività degli individui. Non ci possono essere individui liberi in una società serva. Ci possono forse essere dei filosofi che riflettono al caldo d'una stufa; ma l'esistenza stessa di questi filosofi in quello spazio storico è stata resa possibile, perché ci sono già state, prima di loro, delle collettività autonome che hanno creato, insieme, la filosofia e la democrazia. Cartesio può ben dirsi che preferisce cambiar se stesso piuttosto che l'ordine del mondo. Per poterselo dire, gli è necessaria la tradizione filosofica. E questa tradizione filosofica *non* è stata fondata da chi pensava che sia preferibile cambiare se stesso piuttosto che l'ordine del mondo. È stata fondata da gente che ha cominciato col cambiare l'ordine del mondo, rendendo possibile proprio con questo l'esistenza dei filosofi in quel mondo cambiato. Cartesio, come filosofo «che si ritira dalla società», o qualsiasi altro filosofo, non è possibile se non in una società in cui la libertà e l'autonomia siano già sbocciate. Un Socrate babilonese è inconcepibile. E questo lui lo sapeva, e lo dice nel *Critone*, o è questo ciò che gli fa dire Platone: gli fa dire che non può trasgredire le leggi che lo hanno fatto essere quel che è. Allo stesso modo, un Kant egiziano (voglio dire faraonico) è del tutto impossibile, benché si possa mettere in dubbio che lui l'abbia davvero saputo.

L'autonomia degli individui, la loro libertà (che implica, benin-

teso, la loro capacità di rimettere in discussione se stessi) ha anche e soprattutto quale contenuto *l'uguale partecipazione di tutti* al potere, senza di che evidentemente non c'è libertà, come non c'è libertà senza uguaglianza. Come potrei esser libero se altri da me prendessero le decisioni relative a quel che mi riguarda escludendomi dal potervi partecipare? È necessario affermare con forza, contro i luoghi comuni di una certa tradizione liberale, che c'è non antinomia ma implicazione reciproca tra le esigenze della libertà e dell'uguaglianza. Questi luoghi comuni, che continuano ad aver corso, possono acquisire un'apparente e ingannevole pertinenza solo a partire da una concezione degradata della libertà, come libertà ristretta, difensiva, passiva. Secondo questa concezione, si tratta semplicemente di «difendere» l'individuo contro il potere: il che presuppone che si sia già accettata l'alienazione o l'eteronomia politica, che ci si sia rassegnati innanzi all'esistenza d'una sfera statuale *separata* dalla collettività, infine che si sia già aderito a una visione del potere (e anche della società) come «male necessario». Questa prospettiva, oltre a esser falsa, rappresenta una degradazione etica mortificante. Tale degradazione, nessuno l'ha espressa meglio di Benjamin Constant, uno dei grandi portavoce del liberalismo, quando scriveva che, all'opposto dell'individuo antico, tutto quel che l'individuo moderno chiede alla legge e allo Stato è, cito, «la garanzia dei suoi godimenti». Si può ammirare l'alto livello del pensiero e dell'etica. È forse necessario ricordare che anche un ideale tanto sublime come la «garanzia dei nostri godimenti» è impossibile da realizzare se si resta passivi di fronte al potere? Si deve forse ribadire che, giacché vi sono necessariamente nella vita sociale regole che riguardano tutti e s'impongono a tutti, la sola garanzia della famosa libertà di scelta, con cui ci si assorda di nuovo da qualche tempo, è la partecipazione attiva alla formazione e alla definizione di quelle regole?

Un'altra mostruosa fallacia circola al giorno d'oggi. Si pretende di mostrare che la libertà e l'uguaglianza sono perfettamente separabili, e addirittura antinomiche, e s'invoca l'esempio della Russia o dei paesi detti, per antifrasi, socialisti. Si sente dire: vedete bene che l'uguaglianza totale è incompatibile con la libertà e va di pari passo con l'asservimento. Come se ci fosse una qualunque forma di uguaglianza in un regime come quello della Russia! Come se, in quel regime, non ci fosse una frazione della popola-

zione che viene privilegiata in ogni modo, che gestisce la produzione, che, soprattutto, ha nelle sue mani la direzione del Partito, dello Stato, dell'Esercito, e così via! Che «uguaglianza» c'è quando io posso mettervi in prigione senza che voi possiate fare la stessa cosa?

Si può, si deve andare oltre. E, per fare un rapido cenno a Tocqueville, dire che la «democrazia dispotica» che lui temeva, di cui profetizzava la possibilità se non la probabilità, non può essere realizzata. Non può esistere una «democrazia dispotica». Tocqueville percepiva effettivamente qualcosa che preparava quel che in seguito è stato il totalitarismo; egli vedeva nella sua epoca ciò che avrebbe fornito una delle componenti del totalitarismo, e chiamava «democrazia», in una terminologia specifica e assai fluttuante, il limite di ciò che definiva l'uguaglianza delle condizioni, della tendenza verso l'uguaglianza. Ma a dire il vero, l'idea di una «democrazia dispotica» è un non-concetto, è un *nichtiges Nichts*, come direbbe Kant. Non ci può essere «democrazia dispotica», uguaglianza totale di tutti nella servitù, che venga realizzata a vantaggio di nessuno, ma sempre perlomeno a vantaggio di qualcuno, che non può mai regnare da solo in una società. Tale «democrazia dispotica» sarebbe dunque sempre stabilita a vantaggio di una frazione della società, e implicherebbe la disuguaglianza. Approfittiamo di questa osservazione per sottolineare che le distinzioni tradizionali tra uguaglianza dei diritti, uguaglianza delle opportunità e uguaglianza delle condizioni, devono essere fortemente relativizzate. È vano volere una società democratica se la possibilità di uguale partecipazione al potere politico non è trattata dalla collettività come un compito la cui realizzazione la riguarda. E questo ci fa passare dall'uguaglianza dei diritti all'uguaglianza delle condizioni di *esercizio effettivo*, e anche di *assunzione*, di questi diritti. Il che, a sua volta, ci rimanda direttamente al problema dell'istituzione totale della società.

Riprendo lo stesso esempio citato da Constant. Quando Benjamin Constant, ripetendo di fatto una idea di Aristotele, dice che l'industria moderna rende quelli che vi lavorano incapaci di occuparsi di politica, e che dunque il suffragio censitario è assolutamente indispensabile, il problema, per noi, è di sapere: vogliamo l'industria moderna così com'è, con le sue supposte conseguenze, tra cui l'oligarchia politica – perché è di questo che di



fatto si tratta, e d'altronde è questo ciò che realmente esiste –, oppure vogliamo un'autentica democrazia, una società autonoma? Nella seconda ipotesi, prendiamo l'organizzazione dell'industria moderna, e questa industria stessa, non come una fatalità naturale o un risultato della volontà divina, ma come una componente, tra altre, della vita sociale che, per principio, può e deve essere a sua volta trasformata in funzione dei nostri intenti e delle nostre esigenze politiche e sociali.

Con tutta evidenza, la questione di sapere che cosa implica e che cosa esige di volta in volta l'uguale partecipazione di tutti al potere resta aperta. Lungi dall'esser sorprendente, è questa l'essenza stessa di ciò che è davvero dibattito e lotta politica. Infatti, come la giustizia, come la libertà, come l'autonomia sociale e individuale, l'uguaglianza non è una risposta o una soluzione che si possa dare una volta per tutte al problema dell'istituzione della società. È una significazione – una idea, un volere – che fa nascere le questioni e che perciò non è affatto scontata.

Aristotele definiva il giusto, o la giustizia, come il legale e l'uguale. Ma sapeva anche che queste parole, legale e uguale, aprono piuttosto che chiudere l'interrogazione. Che cos'è l'uguale? L'uguale «aritmetico», dare la stessa cosa a tutti, o l'uguale «geometrico», dare a ciascuno *secondo...*, *in proporzione di...*? Ma *in proporzione di* che? *Secondo* che cosa? Qual è il criterio? Queste domande sono ancora le nostre. Nei fatti, anche nella situazione della società contemporanea, le due uguaglianze sono, almeno in parte, riconosciute e applicate. Per esempio, c'è uguaglianza «aritmetica» degli adulti per quanto riguarda il diritto di voto; ma c'è anche, bene o male, e quali che siano le riserve che si possano fare a questo proposito, uguaglianza «geometrica» secondo i bisogni per quanto riguarda le spese per la sanità, almeno nei paesi dove funziona in qualche modo un sistema di sicurezza sociale.

Quale confine tracciare, in questo caso, tra l'«aritmetico» e il «geometrico», e partendo da quale criterio? Questi problemi non possono essere evitati. L'idea che potrebbe esserci un'istituzione della società in cui questi problemi scomparissero o fossero risolti automaticamente una volta per tutte, come nella mitica fase del comunismo superiore di Marx, è peggio che fallace. È un'idea profondamente mistificatrice, perché il miraggio d'una terra pro-

messa diventa, come si è potuto constatare da un mezzo secolo a questa parte, la più profonda radice delle alienazioni politiche.

È vano tentare di eludere il nostro volere e la nostra responsabilità innanzi a questi problemi. Il che inoltre si manifesta – ed è un ulteriore aspetto della questione dell'uguaglianza – nel problema della *posizione costitutiva* della comunità politica. Quando si dice che tutti devono essere uguali rispetto alla partecipazione al potere, non s'è ancora definito né *chi* sono i «tutti», né *quello* che sono. Il corpo politico, così come esso esiste di volta in volta, si autodefinisce su di una base – di cui è necessario riconoscere il carattere meramente *fattuale* – che, in un certo senso, si fonda sulla *forza*. Chi *decide* chi sono gli *uguali*? Quelli che, di volta in volta, si sono *posti come uguali*. Non dobbiamo eludere l'importanza di principio di questa questione. Per esempio, ci facciamo carico di fissare l'età a partire dalla quale possono essere esercitati i diritti politici; e ci assumiamo inoltre la responsabilità di dichiarare che certi individui – per ragioni mediche vere, o supposte, o false, con tutte le possibili ben note deviazioni – sono incapaci di esercitare i loro diritti politici. Non possiamo evitare di farlo. Ma non dobbiamo dimenticare che siamo *noi* a farlo.

Allo stesso modo non possiamo ignorare, ed è il meno che si possa dire, che *ciò che* sono questi individui uguali, che noi vogliamo partecipino ugualmente al potere, è ogni volta codeterminato in modo decisivo dalla società e dalla sua istituzione, attraverso quello che ho chiamato poco fa la fabbricazione sociale degli individui o, per utilizzare un termine più classico, la loro *paideia*, la loro educazione nel senso più largo. E allora, quali sono le implicazioni di un'educazione che miri a rendere tutti gli individui il più possibile atti a partecipare al governo comune – cosa che Aristotele, ancora una volta, conosceva assai bene e definiva *paideia pros ta koina*, l'educazione in vista degli affari comuni, ritenendola altresì la dimensione essenziale della giustizia?

Non voglio finire senza accennare a un altro problema enorme che compare nel contesto dell'uguaglianza e che non è più un problema riguardante semplicemente le relazioni degli individui di una comunità data e i loro rapporti con il potere politico in quella comunità, ma i rapporti fra comunità, cioè, nel mondo contemporaneo, tra nazioni. È inutile ricordare l'ipocrisia che regna

in questo campo quando si dichiara che tutte le nazioni sono uguali. Ipocrisia dal punto di vista del bruto e brutale rapporto di forza, della possibilità che certe nazioni hanno di imporre la loro volontà ad altre; ma ipocrisia anche nel fuggire di fronte ad un problema assai più sostanziale, assai più difficile dal punto di vista delle idee, del pensiero. Intendo il problema della necessità e dell'impossibilità di conciliare quello che scaturisce dalla nostra esigenza di uguaglianza, cioè l'affermazione che tutte le culture umane sono, da un certo punto di vista, equivalenti; e la constatazione che, da un altro punto di vista, non lo sono affatto, visto che un gran numero di esse *negano attivamente* (e in ogni caso nei fatti) tanto l'uguaglianza tra individui che l'idea di equivalenza di culture differenti. In sostanza, si tratta di un paradosso analogo a quello con cui ci fa scontrare l'esistenza di partiti totalitari in regimi più o meno democratici. Qui il paradosso consiste nella nostra affermazione che tutte le culture hanno uguali diritti; affermazione relativa anche a culture che non ammettono che tutte le culture abbiano uguali diritti e che invece si attribuiscono il diritto di *imporre* il proprio «diritto» agli altri. C'è paradosso nell'affermare, per esempio, che il punto di vista dell'islam vale quanto qualsiasi altro – mentre proprio questo punto di vista dell'islam sta nell'affermare che *solo* il punto di vista dell'islam ha valore. E noi facciamo lo stesso: affermiamo che solo il nostro punto di vista, secondo cui c'è equivalenza fra le culture, ha valore – negando con ciò il valore del punto di vista, eventualmente «imperialista», di questa o quella diversa cultura.

Esiste, dunque, questa paradossale singolarità della cultura e della tradizione europee (ancora una volta, in senso non geografico), che consiste nell'affermare un'equivalenza di diritto di tutte le culture, mentre le altre culture rifiutano questa equivalenza, e la stessa cultura europea la rifiuta in un certo senso, per il fatto stesso che è la sola ad affermarla. E questo paradosso non è semplicemente teorico o filosofico. Esso pone un problema politico di prima grandezza, visto che esistono, e in sovrabbondanza, società, regimi, Stati che violano costantemente, sistematicamente e macroscopicamente i principi che noi consideriamo costitutivi di una società umana. Sarà necessario considerare l'escissione e l'infibulazione delle donne, la mutilazione dei ladri, le torture poliziesche, i campi di concentramento e gli internamenti politici «psichiatri-

ci» come particolarità etnografiche interessanti delle società che le praticano?

È evidente che, come diceva Robespierre, «i popoli non amano i missionari armati»: è evidente che la risposta a questo genere di questioni non può essere data con la forza; ma è anche evidente che simili questioni, sul piano internazionale e mondiale, non soltanto sussistono, ma acquistano attualmente un grado di importanza che rischia di farsi critico.

A tutte queste questioni dobbiamo, di volta in volta, dare una risposta che non ha e non può avere un fondamento scientifico, una risposta che sia fondata sulla nostra opinione, sulla nostra *doxa*, sulla nostra volontà, sulla nostra responsabilità politica. E a tale responsabilità, qualsiasi cosa noi si faccia, *tutti ugualmente* partecipiamo. L'esigenza di uguaglianza implica anche un'uguaglianza delle nostre responsabilità nella formazione della nostra vita collettiva. L'esigenza d'uguaglianza subirebbe una radicale perversione se riguardasse soltanto dei «diritti» passivi. Il suo senso è anche e soprattutto quello di un'attività, di una partecipazione, di una responsabilità uguali.



## Capitolo ottavo

### *Riflessioni sul razzismo (1987)*

Siamo qui, è ovvio, perché vogliamo combattere il razzismo, la xenofobia, lo sciovinismo e tutto ciò che vi s'apparenta. E questo in nome di una presa di posizione irriducibile: riconosciamo a tutti gli esseri umani un valore uguale in quanto esseri umani, e affermiamo il dovere della collettività di accordare loro le stesse possibilità effettive per lo sviluppo delle loro facoltà. Lungi dal poter essere fondata pacificamente su di una presunta evidenza o altro tipo di necessità trascendentale dei «diritti dell'uomo», questa affermazione genera paradossi di prima grandezza, e in particolare un'antinomia che ho sottolineato molte volte, e che si può definire astrattamente come l'antinomia tra l'universalismo riferito agli esseri umani e l'universalismo riferito alle «culture» (le istituzioni immaginarie della società) degli esseri umani. Vi ritornerò in conclusione.

Ma questa lotta, come tutte le altre, nella nostra epoca è stata spesso deviata e distorta con incredibile cinismo. Per fare solo un esempio, lo Stato russo si proclama antirazzista e antisclavinista, quando invece l'antisemitismo incoraggiato sottobanco dal potere raggiunge in Russia il suo acme, e quando decine di nazioni e di etnie sono costrette a viva forza dentro la grande prigione dei popoli. Si parla di continuo – e a giusto titolo – dello sterminio degli indiani d'America. Ma non ho mai visto nessuno porsi l'interrogativo: come mai una lingua che appena cinque secoli fa era parlata solo fra Mosca e Nižni-Novgorod, ha potuto raggiungere le sponde del Pacifico? E tutto ciò è forse avvenuto con il plauso

entusiastico dei tartari, dei buriati, dei samoiedi e degli altri tungusi?

Ecco, dunque, una prima ragione per imporci d'essere particolarmente rigorosi ed esigenti sul piano della riflessione. Una seconda, altrettanto importante, nasce dal fatto che in questo caso, come in tutti quelli che vertono su di una categoria storico-sociale generale – la Nazione, il Potere, lo Stato, la Religione, la Famiglia, e via di seguito – lo slittamento è quasi inevitabile. A ogni possibile tesi, è fin troppo facile trovare smentite o controesempi, e in questi ambiti il vezzo di molti autori è la mancanza di quel riflesso automatico che prevale invece nelle altre discipline: quello che affermo, non sarà per caso contraddetto da un esempio contrario? Ogni sei mesi si legge di grandiose teorie architettate su questi argomenti e ci si sorprende di nuovo a domandarsi stupefatti: ma l'autore non ha mai sentito parlare della Svizzera o della Cina? di Bisanzio o delle monarchie cristiane della penisola iberica? di Atene o della Nuova Inghilterra? degli esquimesi o dei Kung? Dopo quattro o venticinque secoli d'autocritica del pensiero, si continua a veder fiorire beate generalizzazioni che nascono da un'idea balzana piovuta in testa a questo o quell'autore.

Un aneddoto, forse divertente, ci introduce a una delle questioni centrali. Il mio nome è Cornelius – Corneille in vecchio francese, e per gli amici. Sono stato battezzato secondo il rito cristiano-ortodosso e per il battesimo era necessario un santo eponimo: in effetti c'era un *aghios Kornelios*, traslitterazione greca del latino *Cornelius* – della *gens Cornelia*, che aveva dato il proprio nome a centinaia di migliaia di abitanti dell'impero –, il quale *Kornelios* venne santificato per via di una storia narrata negli Atti degli Apostoli (X-XI), che riassumo. Questo Cornelio, centurione di una coorte italica, viveva a Cesarea, faceva abbondanti elemosine ai poveri ed era timorato di Dio, che pregava senza tregua. Dopo la visita di un angelo, invita a casa propria Simone detto Pietro. Anche costui, durante il viaggio, ha una visione, il cui senso è che non vi siano più cibi puri e impuri. Giunto a Cesarea, cena da Cornelio – mangiare da un *goy* è abominio, secondo la Legge – e, mentre parla, lo Spirito Santo discende su tutti coloro che ascoltavano le sue parole, con grandissimo stupore dei compagni ebrei di Pietro che assistono alla scena, giacché lo Spirito Santo s'era effu-

so anche sui non-circoncisi, che s'erano messi a parlare in più lingue e a glorificare Dio. Più tardi, tornato a Gerusalemme, Pietro deve rispondere agli amari biasimi degli altri suoi compagni circoncisi. La spiegazione che fornisce loro li tranquillizza: anche alle «Nazioni» Dio ha concesso di pentirsi, affinché abbiano vita.

È evidente che questa storia ha una molteplicità di significati. Per la prima volta nel Nuovo Testamento viene affermata l'uguaglianza delle «Nazioni» davanti a Dio, e la non necessità del passaggio attraverso il giudaismo per diventare cristiani. Ancora più interessante è per me la contrapposizione di queste proposizioni. I compagni di Pietro «si meravigliarono enormemente» (*exestesan*, recita l'originale greco degli *Atti*: *ex-istamai*, *ek-sistere*, uscire da se stessi) che lo Spirito Santo volesse riversarsi su tutte le «Nazioni». Perché? Perché, evidentemente fino a quel momento lo Spirito Santo poteva riguardare solo gli ebrei – anzi, quella particolare setta di ebrei che si riferiva a Gesù di Nazaret. Ma siamo anche rinviiati, per implicazione negativa, ad alcuni tratti specifici della cultura ebraica – e qui comincio ad essere sgradevole – che per le altre culture non sono affatto scontati, ed è il meno che si possa dire. Non accettare di mangiare dai *goim*, quando si conosce il rilievo che ha il pasto in comune nella socializzazione e nella storia dell'umanità? E allora si va a rileggere con attenzione l'Antico Testamento, specialmente i libri relativi alla conquista della Terra promessa, e si vede che quella di popolo eletto non è semplicemente una nozione teologica, ma una nozione eminentemente pratica. Le espressioni letterali dell'Antico Testamento sono peraltro assai belle, se così si può dire (purtroppo sono in grado di leggere il testo solo nella versione greca dei Settanta, di poco posteriore alla conquista di Alessandria. So che ci sono problemi testuali; non penso che vadano a inficiare quello che sto per dire). Leggiamo nel testo che tutti i popoli che abitano il «perimetro» della Terra promessa sono passati «a fil di spada» (*dia stomatos romphaias*) senza differenze di sesso o d'età, che non vien fatto nessun tentativo di «convertirli», che i loro templi sono distrutti, i loro boschi sacri abbattuti, e tutto ciò ha luogo per ordine espresso di Yahvé. Come se non bastasse, abbondano i divieti sull'adozione dei loro costumi (*bdelygma*, abominio, *miasma*, sozzura) e sull'intrattenere relazioni sessuali con essi (*porneia*, prostituzione: parola che ricorre ossessivamente nei primi libri dell'Antico



Testamento). Onestà vuole dunque che si dica che l'Antico Testamento è il primo documento razzista scritto che si possiede nella storia. Il razzismo ebreo è il primo di cui abbiamo tracce scritte – il che certo non significa che sia il primo in assoluto: anzi tutto farebbe supporre il contrario. Semplicemente, e oserei dire, fortunatamente, il Popolo eletto è un popolo come gli altri<sup>1</sup>.

Trovo necessario ricordare tutto ciò, non foss'altro perché l'idea che il razzismo, o semplicemente l'odio dell'altro, sia una specifica invenzione dell'Occidente è una delle asinerie che attualmente godono di grande circolazione.

Senza potermi dilungare sui differenti aspetti dell'evoluzione storica e sulla loro enorme complessità, mi limiterò ad annotare semplicemente:

a) che tra i popoli di religione monoteistica, il popolo ebraico conosce comunque questa ambigua superiorità: una volta conquistata la Palestina (tremila anni fa – dell'oggi non so nulla) e «normalizzati» in un modo o nell'altro i suoi precedenti abitanti, gli ebrei lasciano il mondo in pace. Sono il Popolo eletto, la loro fede è troppo elevata per gli altri, non c'è nessuno sforzo di conversione sistematica (ma nemmeno *rifiuto* della conversione);<sup>2</sup>

b) le altre due religioni monoteistiche ispirate all'Antico Testamento e storicamente «successive» all'ebraismo, sfortunatamente non sono altrettanto aristocratiche: il loro Dio è buono per tutti; se gli altri non vogliono saperne, saranno costretti a subirlo con la forza oppure saranno sterminati. Inutile dilungarsi, a questo proposito, sulla storia del cristianesimo – anzi, più che inutile, ciò è impossibile. Quella storia, sarebbe invece non solo utile ma anche urgente riscriverla, perché, dopo la fine del XIX secolo e dopo le grandi «critiche», tutto sembra dimenticato e si vanno diffondendo versioni all'acqua di rosa sulla propagazione del cristianesimo. Ci si dimentica che, quando i cristiani si impadroniscono dell'Impero romano attraverso Costantino, sono una minoranza, e che diventano maggioranza solo mediante persecuzioni, ricatti, distruzione massiccia dei templi, delle statue, dei luoghi di culto e dei manoscritti antichi – e, infine, attraverso disposizioni di legge (Teodosio I) che impediscono ai non cristiani d'abitare nell'impero. Questo ardore dei veri cristiani nel difendere il vero Dio con il ferro, il fuoco e il sangue è presente in maniera costante nella storia del cristianesimo, quello orientale come quello occi-

dentale (eretici, sassoni, crociate, ebrei, indiani d'America, oggetti della carità della Santa Inquisizione, e via dicendo). Ugualmente, di contro alla più spudorata adulazione, bisognerebbe ricostruire la vera storia della propagazione quasi incredibile dell'islam. Non è certo il fascino delle parole del Profeta che ha islamizzato (e il più delle volte anche arabizzato) le popolazioni che vanno dall'Ebro a Sarawak, da Zanzibar a Taškent. La superiorità dell'islam sul cristianesimo, dal punto di vista dei conquistati, consisteva nel fatto che nel primo caso si poteva sopravvivere senza convertirsi, ma accettando di venire sfruttati e più o meno privati d'ogni diritto, mentre in terra cristiana l'allodosso, *anche se cristiano* (si pensi alle guerre di religione nel XVI e XVII secolo), in generale non era tollerabile;

c) contrariamente a quanto s'è potuto dire (in reazione alla «rinascita» del monoteismo) *non è il politeismo in quanto tale* che assicura l'uguale rispetto dell'altro. È vero che in Grecia o a Roma c'è stata una tolleranza quasi perfetta della religione o della «razza» degli altri; ma questo riguarda la Grecia e Roma – non il politeismo in quanto tale. Per prendere un solo esempio, l'induismo non solo è intrinsecamente e interiormente «razzista» (si pensi alle caste), ma nel corso della sua storia ha nutrito tanti sanguinosi massacri quanto qualsiasi monoteismo, e continua a farlo

L'idea che mi sembra centrale è che il razzismo partecipa di qualcosa di molto più universale di quanto non si voglia solitamente ammettere. Il razzismo è un germoglio, o una metamorfosi, particolarmente acuto ed esacerbato – sarei tentato di dire: una specificazione mostruosa – di una caratteristica empiricamente quasi universale delle società umane, consistente nell'apparente incapacità di costituirsi come «sé» senza escludere l'altro – e dell'apparente incapacità di escudere l'altro senza svalutarlo e, alla fine, odiarlo.

Come sempre quando si tratta dell'istituzione della società, il tema ha necessariamente due versanti: quello dell'immaginario sociale che istituisce le significazioni immaginarie e le istituzioni da esso create, e quello dello psichismo dei singoli esseri umani e dei vincoli che esso impone all'istituzione della società e che a sua volta subisce da essa.

Non mi dilungherò sul caso dell'istituzione della società, di cui

ho già parlato altrove (cfr. per esempio *supra*, cap. primo) La società – *ogni* società – s'istituisce creando il proprio mondo, non solo «rappresentazioni», «valori», e così via, ma alla loro base, un *modo* del rappresentare, una categorizzazione del mondo, una estetica e una logica, come pure un *modo* del valorizzare – e, senza dubbio, anche un *modo* particolare del *provare affetti*. In questa creazione del mondo c'è sempre posto, in un modo o nell'altro, per l'esistenza di *altri* umani e di *altre* società. Si deve distinguere tra la costituzione di altri in parte o in tutto mitici (i salvatori bianchi per gli aztechi, gli etiopi per i greci omerici), che possono essere «superiori» o «inferiori», magari mostruosi; e la costituzione degli altri reali, delle società effettivamente incontrate. Ecco uno schema assai rudimentale per pensare la seconda evenienza. In un primo tempo mitico (o, il che è lo stesso, «logicamente primo») non ci sono altri. In seguito, questi vengono *incontrati* (il tempo mitico o logicamente primo è quello dell'autoposizione dell'istituzione). Detto grossolanamente, nei limiti di quel che ci interessa mettere in rilievo in questa sede, si aprono tre possibilità: le istituzioni di questi altri (e dunque gli altri medesimi!) possono essere considerate superiori (alle «nostre»), oppure inferiori, o infine «equivalenti». Notiamo subito che il primo caso comporterebbe contemporaneamente una contraddizione logica e un suicidio reale. La considerazione delle istituzioni «straniere» come superiori *da parte dell'istituzione* d'una società (e non di questo o quell'individuo) è del tutto esclusa: la prima istituzione dovrebbe solo far posto all'altra. Se la legge francese ordinasse ai tribunali: «In tutti i casi, applicate le legge tedesca», si sopprimerebbe come legge francese. Può accadere che questa o quella istituzione, nel senso derivato del termine, sia ritenuta valida e venga effettivamente adottata; ma l'adozione globale e senza restrizioni di fondo delle istituzioni nucleari di un'altra società implicherebbe la dissoluzione della società mutuataria in quanto tale.

L'incontro consente dunque solo due possibilità: gli altri sono inferiori; gli altri sono uguali a noi. L'esperienza dimostra, come si dice, che la prima strada è seguita quasi sempre, la seconda quasi mai. In questo c'è una «ragione» apparente. Affermare che gli altri sono uguali a noi non potrà significare che lo sono senza alcuna differenziazione, poiché ciò implicherebbe, per esempio, che è la stessa cosa mangiare maiale o non mangiarne, tagliare le mani ai

ladri o non farlo, e così via. Tutto diventerebbe allora indifferente e verrebbe disinvestito. Quell'affermazione avrebbe dovuto significare che gli altri sono semplicemente *altri*, e cioè che non soltanto le lingue, gli usi, i modi di stare a tavola, ma anche le istituzioni prese nel loro insieme, risultano *incomparabili* come totalità e nei loro dettagli. Quest'ultima affermazione – che in un certo senso, ma solo in un certo senso, è la verità – non può trovar posto «naturalmente» nella storia, e non dovrebbe essere difficile capire perché. Tale «incomparabilità» comporterebbe, per i soggetti della cultura presa in esame, la tolleranza negli altri di ciò che è ai propri occhi è abominio. E malgrado le scorciatoie che si consentono oggi i difensori dei diritti dell'uomo, essa fa nascere problemi teoricamente insolubili nel caso di conflitti fra culture, come mostrano gli esempi che ho già citato e come mi proverò a mostrare ancora alla fine di queste annotazioni.

Questa idea, a parole così semplice e vera, che gli altri sono semplicemente altri, è una creazione storica che va in controtendenza rispetto alle inclinazioni «spontanee» dell'istituzione della società. Gli altri sono stati quasi sempre istituiti come inferiori. Questa non è una fatalità o una necessità logica, ma semplicemente la soluzione estremamente più probabile, la «tendenza naturale» delle istituzioni umane. La maniera più semplice di far valere le istituzioni presso i loro soggetti è evidentemente l'affermazione, non necessariamente esplicita, che esse sono le sole istituzioni «vere», e *che dunque* dèi, credenze, costumi degli altri sono falsi. Da questo punto di vista, l'inferiorità degli altri non è che l'altra faccia dell'affermazione della *verità propria* delle istituzioni della società-Ego (nel senso in cui si parla di Ego nella descrizione dei sistemi di parentela). Verità propria intesa come quella che esclude qualsiasi altra, di fronte alla quale tutto il resto è solo un errore positivo e, nei casi migliori, diabolicamente pernicioso (il caso dei monoteismi e dei marxismi-leninismi è ovvio, ma non è il solo).

Perché parlare di probabilità estrema e tendenza naturale? Perché non può esserci alcuna vera e propria *fondazione* dell'istituzione (fondazione «razionale» o «reale»). Giacché il suo unico fondamento è la credenza in essa e, più specificamente, il fatto che essa ha la pretesa di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita, l'istituzione si trova in pericolo di vita non appena viene fornita la prova che esistono altri modi di rendere coerenti e dota-

ti di senso il mondo e la vita. Qui il nostro problema si sovrappone a quello della religione, nel senso più ampio del termine, discusso nel primo capitolo.

Probabilità estrema, ma non necessità o fatalità: il contrario, benché estremamente improbabile – così come la democrazia è estremamente improbabile nella storia – è pur sempre possibile. Ne è un indizio la trasformazione, relativa e modesta ma tuttavia reale, che sotto questo profilo caratterizza alcune società moderne, e la lotta che in esse viene combattuta contro la *misoxenia* (lotta che è lungi dall'esser conclusa, perfino all'interno di ciascuno di noi).

Tutto questo riguarda l'*esclusione dell'alterità esterna* in generale. Ma la questione del razzismo è molto più specifica: perché ciò che sarebbe potuto rimanere semplice affermazione della «inferiorità» degli altri diventa discriminazione, disprezzo, emarginazione, per esarcerbarsi infine in rabbia, odio e follia omicida?

Nonostante tutti i tentativi condotti in diverse direzioni, non penso che si possa trovare una «spiegazione» generale di questo fatto: ritengo invece che la questione del razzismo possa avere risposte esclusivamente *storiche* in senso forte. L'esclusione dell'altro non ha preso sempre e dovunque la forma del razzismo. L'antisemitismo e la sua storia nei paesi cristiani sono note e nessuna «legge generale» può spiegare le localizzazioni spaziali e temporali delle esplosioni di quel delirio. Altro esempio, forse ancora più eloquente. L'impero ottomano, una volta realizzata la conquista, ha sempre condotto una politica di assimilazione e poi di sfruttamento e di *diminutio capitis* dei conquistati non assimilati (senza questa assimilazione massiccia non esisterebbe oggi una nazione turca). Ma all'improvviso, a due riprese, nel 1895-96 e nel 1915-16, gli armeni (sottoposti da sempre, è vero, a una repressione molto più crudele di qualsiasi altra nazionalità dell'impero) diventano oggetto di due mostruosi massacri di massa, mentre gli altri allogeni dell'Impero (e in particolare i greci, ancora assai numerosi in Asia Minore nel 1915-16, e il cui Stato è praticamente in guerra con la Turchia) non vengono perseguitati.

Com'è noto, da quando il razzismo si stabilisce e s'irrigidisce, gli «altri» non sono più soltanto degli esclusi e degli inferiori, ma diventano, come individui e come collettività, il sostegno di una cristallizzazione immaginaria derivata che li dota d'un gran nume-

ro d'attributi e, dietro questi attributi, d'una essenza cattiva e perversa che giustifica in partenza tutto quanto ci si propone di far loro subire. Su questo immaginario, in particolare sull'immaginario antiebraico in Europa, la letteratura è immensa e non ho niente da aggiungere<sup>3</sup>, tranne il fatto che mi sembra peggio che superficiale presentare questo immaginario – battezzato per di più «ideologia» – come se fosse fabbricato pezzo per pezzo da classi o gruppi politici per assicurarsi il dominio o per arrivare a dominare. In Europa un sentimento antiebraico diffuso e «rampante» ha circolato senza dubbio ininterrottamente, almeno dall'XI secolo. Talvolta è stato rianimato e risvegliato nei momenti in cui il corpo sociale provava con una intensità più forte di prima il bisogno di trovare un oggetto «interno-esterno» malvagio (il «nemico interno» è così comodo), un capro espiatorio che si potesse considerare in se stesso come designato a questo ruolo. Ma questi ritorni di fiamma non obbediscono a nessuna legge o regola. Impossibile, per esempio, connettere le profonde crisi economiche subite dall'Inghilterra per un secolo e mezzo a una qualsiasi esplosione di antisemitismo, mentre da quindici anni cominciano a prodursi esplosioni del genere, ma dirette contro i neri.

Una parentesi a questo punto. L'opinione diffusa e gli autori più notevoli – penso per esempio a Hannah Arendt – sembrano trovare intollerabile nel razzismo il fatto che si odi qualcuno per qualcosa di cui non è responsabile, come la sua «nascita» o la sua «razza». Questo è certo abominevole, ma le osservazioni che precedono mostrano che quel punto di vista è erraneo o insufficiente, in quanto non tocca affatto l'essenza o la specificità del razzismo – tanto è vero che, davanti all'insieme dei fenomeni di cui il razzismo è la punta più acuminata, una combinazione di vertigine e d'orrore dell'orrore fa vacillare le menti meglio dotate. Ritenere qualcuno colpevole perché appartiene ad una collettività a cui non ha «scelto» d'appartenere, non costituisce lo specifico del razzismo. Ogni nazionalismo arrogante, e comunque ogni sciovinismo, considera sempre gli altri (certi altri e in ogni caso i «nemici ereditari») colpevoli d'essere quello che sono, di appartenere a una collettività a cui non hanno scelto di appartenere. Il'ja Ehrenbourg ne aveva formulato il principio con la brutale chiarezza dello stalinismo trionfante: «I soli tedeschi buoni sono i tedeschi morti» (cioè, esser nato tedesco è già meritare la morte). Lo stesso vale

per le persecuzioni religiose o le guerre a componente religiosa. Tra tutti i conquistatori che hanno massacrato gli infedeli per la gloria del Dio del giorno, non ce n'è uno, a mia conoscenza, che abbia chiesto ai massacrati se avessero «volontariamente» scelto la loro fede.

La logica ci costringe qui ad aggiungere qualcosa di sgradevole. La sola vera specificità del razzismo (riguardo alle molteplici varietà di odio degli altri), la sola che sia decisoria, come dicono i logici, è la seguente: *il vero razzismo non consente agli altri di abiurare* (li perseguita o li sospetta anche quando hanno abiurato: marrani). La cosa sgradevole è che siamo costretti ad ammettere che troveremmo il razzismo meno abominevole se si accontentasse di ottenere conversioni forzate (come il cristianesimo, l'islam, ecc). Ma il razzismo non vuole la conversione degli altri, ne vuole la morte. All'origine dell'espansione dell'islam ci sono alcune centinaia di migliaia di arabi, all'origine dell'impero turco qualche migliaio di ottomani. Il resto è il prodotto della conversione delle popolazioni conquistate (forzate o indotte, poco importa). Ma *per il razzismo l'altro è non convertibile*. Ecco dunque la quasi-necessità di appoggiare l'immaginario razzista sopra caratteristiche fisiche (dunque irreversibili) costanti o pretese tali. Un nazionalista francese o tedesco «intelligente», ben fornito di razionalità strumentale (cioè precisamente sganciato dal sovrappiù immaginario proprio del razzismo), dovrebbe essere entusiasta se centinaia di migliaia di tedeschi o francesi chiedessero la naturalizzazione nel paese dirimpettaio. Qualche volta, d'altronde, i morti gloriosi del nemico vengono naturalizzati postumi. Poco dopo il mio arrivo in Francia, nel 1946, se non sbaglio, un grande articolo di *Le Monde* celebrava «Bach, genio latino» (meno raffinati, i russi smantellavano le fabbriche dalla loro zona di occupazione e, invece d'inventarsi un'ascendenza russa per Kant, lo hanno fatto nascere e morire a Kaliningrad). Ma Hitler non aveva alcuna voglia di appropriarsi di Marx, di Einstein o di Freud come geni germanici, e gli ebrei meglio assimilati sono stati mandati ad Auschwitz proprio come gli altri.

Rigetto dell'altro in quanto altro: componente non necessaria ma altamente probabile dell'istituzione della società. «Naturale», nel senso in cui è «naturale» l'eteronomia della società. Il suo

superamento esige una creazione in controtendenza, quindi improbabile.

Possiamo trovarne la contropartita – non dico la «causa» – sul piano dello psichismo dell'essere umano singolo. Sarò breve. Un aspetto dell'odio dell'altro in quanto altro è immediatamente comprensibile: è, si potrebbe dire, il semplice rovescio dell'amore di sé, dell'investimento di sé. Posto di fronte all'altro il soggetto formula sempre anche il seguente sillogismo (e importa poco la fallacia che contiene): se affermo il valore di A, debbo anche asserire il non-valore di non-A. La fallacia consiste ovviamente nel fatto che il valore di A si presenti come esclusivo di ogni altro valore: A (ciò che io sono) ha valore – e quel che ha valore è A. Ciò che sarebbe tutt'al più un caso d'inclusione o d'appartenenza (A appartiene alla classe degli oggetti che hanno un valore) diventa fallacemente una equivalenza o rappresentatività: A è il tipo stesso di ciò che ha valore. È certo che la fallacia appare sotto un'altra luce, e ciò non va dimenticato, nelle situazioni estreme, nel dolore, innanzi alla morte. Ma questo non è il nostro tema.

Questo pseudo-ragionamento (diffuso universalmente) darebbe luogo solo alle diverse forme di svalutazione o di rigetto a cui abbiamo già fatto cenno. Ma un altro aspetto dell'odio di sé è più interessante, e di solito mi sembra meno evocato: l'odio dell'altro come altro aspetto d'un odio inconscio di sé<sup>1</sup>. Riprendiamo la questione per un altro verso. L'esistenza dell'altro come tale può forse mettere in pericolo *me*? (Parliamo, evidentemente, del mondo inconscio, in cui il fatto elementare che, per una infinità di aspetti, «io» non esista al di fuori dell'altro e degli altri brilla per la sua assenza, proprio come nelle teorie «individualiste» dei contemporanei). Sì, lo può, ad una condizione: che nel più profondo della forza centrata sull'ego una voce ripeta, sommessa ma instancabile: le nostre mura sono di plastica, la nostra acropoli di cartapesta. E che cosa potrebbe rendere avvertibili e credibili queste parole che si oppongono a tutti i meccanismi che hanno permesso all'essere umano *di essere qualcosa* (contadino cristiano francese o poeta arabo mussulmano, o che so io)? Non davvero un «dubbio intellettuale», che non ha esistenza diffusa e in ogni caso non ha forza propria negli strati profondi che sono qui in causa, sì invece un fattore collocato nell'immediata prossimità delle origini, quel che sussiste della monade psichica e del suo accanito rifiuto della



realtà, diventato ora rifiuto, rigetto ed esecrazione dell'individuo in cui la monade psichica ha dovuto trasformarsi e che continua, fantomaticamente, ad abitare. Per questo motivo l'aspetto visibile, «diurno», costruito, parlante del soggetto è sempre oggetto d'un investimento duplice e contraddittorio: positivo in quanto il soggetto, per la monade psichica, è un sostituto di sé, negativo in quanto è la traccia visibile e reale della sua esplosione.

Ne consegue che l'odio di sé, lungi dal caratterizzare tipicamente gli ebrei come è stato detto, è una componente di ogni essere umano ed è oggetto, come tutto il resto, di un'ininterrotta elaborazione psichica. Penso che sia proprio questo odio di sé, solitamente ed evidentemente intollerabile nella sua forma aperta, a nutrire le forme più spinte dell'odio dell'altro e a scaricarsi nelle sue manifestazioni più crudeli e più arcaiche.

Da questo punto di vista, si può dire che le espressioni estreme dell'odio dell'altro – e il razzismo ne è, sociologicamente, la più oltranzista, in ragione della *non-convertibilità* di cui s'è detto – costituiscano mostruosi spostamenti psichici attraverso i quali il soggetto può *conservare l'affetto mutando oggetto*. Ecco perché non vuole in nessun modo ritrovarsi nell'oggetto (non vuole che l'ebreo si converta o conosca la filosofia tedesca meglio di lui), mentre la prima forma di rigetto, la svalorizzazione dell'altro, di solito riceve soddisfazione ottenendo quel «riconoscimento» da parte dell'altro, che rappresentano la sua sconfitta o conversione.

Il superamento della prima forma psichica dell'odio dell'altro sembrerebbe, dopotutto, non esigere molto più di quanto non sia già implicato nella vita in società: l'esistenza degli ebanisti non mette in forse il valore degli idraulici, e l'esistenza dei giapponesi non dovrebbe mettere in forse il valore dei cinesi.

Il superamento della seconda forma comporterebbe senza dubbio elaborazioni psichiche e sociali molto più profonde. Essa esige – come del resto la democrazia, nel senso dell'autonomia – un'accettazione della nostra mortalità «reale» e totale, della nostra seconda morte che viene dopo la nostra morte alla totalità immaginaria, all'onnipotenza, all'inclusione dell'universo in noi.

Ma limitarsi a questo significherebbe limitarsi alla schizofrenia euforica dei *boys-scouts* intellettuali degli ultimi decenni, che esaltano al tempo stesso i diritti umani e la differenza radicale delle

culture, la quale impedirebbe ogni giudizio di valore sulle altre culture. Come si può allora giudicare (ed eventualmente opporsi a) la cultura nazista, o staliniana, i regimi di Pinochet, di Menghistu, di Khomeini? Non rappresentano forse «strutture» storiche differenti, incomparabili e ugualmente interessanti?

Il discorso dei diritti dell'uomo, nei fatti, si è appoggiato sulle ipotesi tacite del liberalismo e del marxismo tradizionali: il rullo compressore del «progresso» porterebbe tutti i popoli alla stessa cultura (nei fatti la nostra – enorme scorciatoia politica delle pseudo-filosofie della storia). I problemi che ponevo prima verrebbero allora automaticamente risolti – al massimo dopo uno o due «disgraziati incidenti» (guerre mondiali, per esempio).

Più di tutto, invece, s'è realizzato il contrario. Gli «altri» hanno bene o male assimilato per la maggior parte del tempo certi strumenti della cultura occidentale, una parte di quel che attiene all'insiemistico-identitario che essa ha creato, ma niente affatto le significazioni immaginarie della libertà, dell'uguaglianza, della legge, dell'interrogazione senza limiti. La vittoria planetaria dell'Occidente è vittoria dei mitra, delle jeep e della televisione: non dell'*habeas corpus*, della sovranità popolare e della responsabilità del cittadino.

In tal modo, ciò che in passato era un semplice problema «teorico», che certo ha fatto scorrere oceani di sangue nella storia, al quale facevo allusione in precedenza – «come potrebbe fare una cultura ad ammettere che esistono culture *altre*, con lei incomparabili, per le quali è alimento ciò che per lei è spazzatura?» – questo problema diventa uno dei problemi *politico-pratici decisivi* della nostra epoca, portato al parossismo dall'apparente antinomia all'interno stesso della nostra cultura. Infatti, noi pretendiamo che la nostra sia al tempo stesso una cultura tra le altre *nonché* una cultura unica, in quanto da un lato riconosce l'alterità delle altre (cosa che in passato non ha mai avuto luogo: cosa che le altre culture non le ricambiano), e d'altro lato in quanto pone delle significazioni immaginarie sociali (e le regole che ne derivano) che hanno un *valore universale*: i diritti dell'uomo, per prendere l'esempio più facile. Che fare allora nei confronti delle culture che rifiutano esplicitamente i «diritti dell'uomo» (per esempio, l'Iran di Khomeini), senza dire di quelle – e sono la stragrande maggioranza – che li calpestano quotidianamente nei fatti, pur sottoscrivendo dichiarazioni ipocrite e ciniche?

Termino con un esempio. Si è parlato a lungo qualche anno fa – se ne parla di meno adesso e non so perché – della escissione e della infibulazione delle bambine praticata come regola generale in un certo numero di paesi dell'Africa musulmana (le popolazioni coinvolte mi sembra siano più di quelle di cui s'è parlato). Tutto ciò accade in Africa, laggiù, *in der Türkei*, come dicono i borghesi filistei nel *Faust*. Ci s'indigna, si protesta – ma non si può far nulla. Poi un bel giorno, a Parigi, scopri che il tuo domestico (operaio, collaboratore, collega) che stimi tanto, si sta preparando alla cerimonia di escissione-infibulazione della sua bambina. Se non dici nulla, ledi i diritti dell'uomo (l'*habeas corpus* di quella bimba). Se cerchi di cambiare le idee del padre, lo strappi alla sua cultura e trasgredisci il principio della non paragonabilità delle culture.

La lotta contro il razzismo è sempre essenziale. Non deve servir da pretesto per abdicare alla difesa dei valori che sono stati creati «a casa nostra», che pensiamo siano validi *per tutti*, che non hanno nulla a che vedere con la razza o il colore della pelle e a cui vogliamo *convertire ragionevolmente* tutta l'umanità.

## Capitolo nono

### *L'impossibile tecnocrazia [1987]*

È stato già detto tutto<sup>1</sup>. Ma è sempre tutto da ridire. Già da solo, questo fatto macroscopico potrebbe indurre a disperare. L'umanità sembrerebbe sorda – ed è essenzialmente lo è. È proprio questo ciò che soprattutto vien fuori in ogni discussione sulle questioni politiche fondamentali, tra le quali, senza dubbio, c'è oggi, per tutta l'umanità, la questione del rapporto fra sapere e potere, anzi, per meglio dire, fra la potenza sempre crescente della tecno-scienza e l'evidente impotenza delle collettività umane contemporanee. Parlare di rapporto è già di per sé cosa impropria. In realtà non esiste rapporto: vi è un *potere* – che è essenzialmente *impotenza* – della tecno-scienza contemporanea, potere da ogni punto di vista anonimo, irresponsabile e incontrollabile (in quanto non imputabile ad alcuno), e, per il momento (un lunghissimo momento, in verità), vi è una completa passività da parte degli esseri umani (compresi gli scienziati e gli stessi tecnici in quanto cittadini). Passività completa e addirittura compiaciuta di fronte a un corso degli avvenimenti che ci si ostina a considerare fausto, senza esser più del tutto convinti che possa esserlo a lungo<sup>2</sup>.

Sarebbe bene riprendere tutti i termini del dibattito, interrogarli e delucidarli di nuovo. Cercherò di farlo con alcuni di essi. Ma, per giustificare il mio assunto, prima di andare avanti, formulerò alcune domande: *chi* ha deciso le fecondazioni *in vitro* e i trapianti di embrioni? *Chi* ha dato via libera alle manipolazioni e all'ingegneria genetica? *Chi* decise l'applicazione dei dispositivi *anti-inquinamento* che però trattenevano l'anidride carbonica producendo così le piogge acide?

Da molto tempo, non possiamo e non vogliamo – non *dobbiamo* voler – rinunciare all'interrogazione razionale, a scavare il mondo, il nostro essere, il mistero stesso in virtù del quale ci sentiamo instancabilmente spinti alla ricerca e all'interrogazione. Ci si può lasciare assorbire – e la nostra organizzazione sociale dovrebbe consentirlo a tutti coloro che lo desiderino – da una dimostrazione matematica, dagli enigmi dei fondamenti della fisica e della cosmologia, dagli inestricabili meandri e retromeandri delle reciproche reazioni dei sistemi nervoso, ormonale e immunitario, con una gioia la cui qualità certo è diversa ma la cui intensità non è assolutamente inferiore a quella che si può provare ascoltando *L'offerta musicale*, contemplando *I coniugi Arnolfini*, leggendo *I canti di Maldoror*. L'autore di questo scritto, nella misura in cui gode da modesto dilettante o amatore – *amante, erastes* è la parola esatta – di un lontano sguardo su tali ambiti, può testimoniare lui stesso. E può inoltre testimoniare che deve la propria sopravvivenza, nonché quella dei suoi cari, in più d'una circostanza, all'efficacia tecnica della medicina contemporanea; e che ha avuto occasione a più riprese di criticare l'incoerenza così diffusa in certi ambienti di ecologisti, in cui, sulla base d'un sottofondo musicale emesso dal magnetofono, si rifiuta a parole l'industria moderna mentre, come tutti quando si è malati, ci si aspetta miracoli dall'onnipotenza della tecnica medica<sup>3</sup>. Non è dunque un pregiudizio antiscientifico o antitecnico ad esprimersi qui, ma semmai un pregiudizio opposto.

Non esisterebbe nessun vero problema, ma solo un «problema pratico» (certamente immenso), se si potesse dire, come fanno alcuni di fronte alle apocalittiche potenzialità della tecnoscienza: proibiamo la scienza, blocchiamo la tecnica oppure tracciamo loro un limite preciso. Tutto considerato, non lo si può fare senza rinunciare alla libertà. Non perché in tal modo si imporrebbero delle interdizioni legali a questa o quella attività (dopo tutto, è proibito uccidere), ma perché la creazione della libertà, nella storia greco-occidentale, è indissolubile dall'insorgenza dell'indagine e della ricerca razionale. Ed è proprio il fatto di non poterlo fare che porta a un'antinomia insormontabile sul piano strettamente teorico, la quale può esser superata solo sul piano politico, dall'azione e dal giudizio delle collettività umane. Vi ritornerò in seguito. Ma va anche sottolineato che si continuano a ignorare le implicazioni del

problema, quando si pretende che gli aspetti «buoni» e «cattivi» della scienza e della tecnica contemporanee possano esser perfettamente separati e che per farlo sarebbe sufficiente una maggiore attenzione, alcune regole di etica tecnoscientifica, l'eliminazione del profitto capitalistico o la soppressione della burocrazia gestitaria. È evidente che la questione non può essere analizzata a livello di dispositivi di superficie o anche di istituzioni formali: una società veramente democratica, sbarazzata dalle oligarchie economiche, politiche o di altro genere, se la troverebbe di fronte con la stessa forza. Ad essere in gioco qui è uno dei punti centrali dell'immaginario occidentale moderno, l'immaginario di un dominio «razionale» e di una razionalità artificiale divenuta non solo impersonale (non individuale) ma non-umana («oggettiva»). Prima di arrivare a quel punto, dobbiamo affrontare alcuni aspetti introduttivi.

### 1. *L'effettiva realtà della tecno-scienza*

Tutti conoscono le formidabili realizzazioni della tecnica moderna, dietro le quali ovviamente sta la scienza. Esse implicano una capacità di fare, altrettanto formidabile. Perché parlare allora d'impotenza? perché dire che quell'enorme potere va di pari passo con un'impotenza crescente?

Che cos'è che chiamiamo potere o anche potenza? Si dovrà ormai cambiare, con un referendum o altrimenti, il significato di queste parole? Non intendevamo forse con la parola potere la possibilità per qualcuno, orchestrata dai mezzi e dai dispositivi appropriati, di fare ciò che vuole quando vuole? Per *qualcuno* che *vuole*. Ma dov'è e chi è questo qualcuno oggi: individuo, gruppo, istituzione o collettività? In quale senso vuole qualche cosa, e *che cosa* vuole? E ancora: *chi* decide, e con *quale obiettivo*?

Per quanto riguarda i biologi che hanno scoperto/inventato i fatti e i metodi che sono alla base dell'ingegneria genetica, forse essi (?) *volevano* ciò che facevano. Ma fino a che punto volevano veramente quei *risultati*? Come potevano volerli visto che non li conoscevano e che nessuno oggi li conosce – non più di quanto fossero conosciuti Hiroshima o Cernobyl quando, alla fine del 1938, Hahn, Strassman e Joliot-Curie ottennero per primi la fissione dell'atomo di uranio? Cinque anni prima, Rutherford aveva

definito la possibilità di sfruttare il potenziale atomico una «storia che non sta né in cielo né in terra»<sup>4</sup>. Ruthenford non era solo uno dei più grandi fisici del secolo, ma anche l'istigatore di alcuni dei più importanti esperimenti della nuova fisica.

L'illusione di potenza nasconde altresì un'illusione che riguarda il sapere: quella di essere in grado di conoscere tutti i risultati (o almeno quelli che ci interessano) di ciò che facciamo. Naturalmente, ciò non accade mai. Le conseguenze dei nostri atti non smettono di susseguirsi, e soprattutto, molto più concretamente, anche delle conseguenze più immediate abbiamo conoscenza solo entro un breve ambito, anch'esso lacerato e frammentario. Da ciò non deriva nessun agnosticismo o indifferentismo etico e pratico. Nella vita quotidiana, nell'ambiente che ci è familiare, ne sappiamo abbastanza – ne possiamo e ne *dobbiamo* sapere abbastanza – perché i risultati umanamente prevedibili delle nostre azioni dipendano in misura sufficiente da ciò che facciamo, e dunque sia possibile a un tempo un agire ragionevole e un profilo di responsabilità nei confronti delle nostre azioni e delle loro conseguenze. Ciò non vuol dire che i limiti della prevedibilità possano essere fissati geometricamente. I computer non potranno mai sostituire i tribunali. Il semplice fatto che per noi oggi la capacità d'un soggetto di prevedere le conseguenze dei propri atti abbia dei limiti – tacitamente istituiti dalla società – è già una conquista della civiltà. È all'interno di tali limiti che si pone la questione della responsabilità. Sono esistite culture in cui il semplice fatto di essersi trovati, realmente o magari solo sul piano immaginario, in un punto qualsiasi della catena che conduce all'evento da spiare, bastava per esser considerati colpevoli. La maledizione che colpisce chi è all'origine d'uno scandalo ne è ancora testimonianza, giacché essa non ha necessariamente per oggetto l'autore autentico dello scandalo, ma tutti quelli che, magari senza saperlo, ne hanno permesso l'avvento.

Che nella vita quotidiana e nel mondo che ci è già familiare, in luoghi esplorati da tempi immemorabili, ci si possa muovere e comportare con cognizione di causa, questo deve essere ammesso, in primo luogo e soprattutto perché, quanto all'essenziale, è materialmente vero. La differenza tra un artigiano buono e uno cattivo è quasi sempre immediatamente riconoscibile, e senza di questo non ci sarebbe vita sociale. Ma anche perché l'ipotesi contraria condurrebbe a conclusioni direttamente opposte ad ogni discorso

e ad ogni forma di vita in comune: tutto si equivale, *anything goes*. E tuttavia la legittimità del passaggio a un ambito in cui l'espressione stessa «con cognizione di causa» perde ogni significato, è più che problematica.

Di questo l'umanità è sempre stata consapevole. I miti che parlano di cose proibite senza una ragione «ragionevole» e specialmente dei «segreti» che un eroe o un'eroina non *devono* tentare di penetrare – dal frutto dell'albero della Conoscenza fino all'Apprendista stregone – sono nell'immaginario di tutti i popoli. È vero che dobbiamo collocarli fra i pilastri di un'istituzione eteronoma della società: esistono cose che non *dovete* sapere pena la catastrofe o il peccato mortale; esistono cose sulle quali lo sguardo umano non si deve mai posare. C'è tuttavia nella nostra tradizione un altro mito, al quale non si può attribuire questa funzione, un mito greco, bella rappresentazione della verità. Ulisse – di cui s'è tentato recentemente, in modo ingenuo e grossolano, di fare un eroe che annuncia il capitalismo – giunge a raggirare il Ciclope, a tenere a bada le sirene, a eludere Circe, a discendere agli Inferi per apprendervi l'estremo segreto: la vita dopo la morte è infinitamente peggiore della vita sulla terra. È dopo d'esserne venuto a conoscenza che rifiuta l'offerta d'immortalità di Calipso, per poter tornare a Itaca, e morirvi, malgrado tutto, come un comune mortale.

Ma noi abbiamo bisogno di miti? Non abbiamo forse davanti agli occhi i grandi scienziati atomici che hanno prodotto la bomba di Hiroshima e il loro successivo lungo pentimento (eccettuati Teller e pochi altri)? Non abbiamo forse sempre sotto agli occhi l'incoscienza dei loro successori e di coloro che oggi si dedicano, in altri campi (quali per esempio l'ingegneria genetica), a giochi potenzialmente ancor più pericolosi? Abbiamo forse bisogno di miti, mentre l'ambiente, la biosfera terrestre vengono distrutti al ritmo in cui li stiamo distruggendo? «Noi non volevamo questo! Non ne conoscevano le conseguenze!». Perché allora continuate a fare cose di cui né voi né nessun altro può prevedere le conseguenze, cose che sono profondamente analoghe ad altre di cui si conoscono già gli orribili risultati?

«Per favore – disse Alice al Gatto del Cheshire – potrebbe dirmi quale strada devo prendere da qui?

– Dipende molto da dove vuole andare – disse il Gatto.



– ...basta che arrivi *da qualche parte* – aggiunse Alice a mo' di spiegazione.

– Oh, è sicuro che ci arriverà – disse il Gatto – se solo camminerà abbastanza».

Se non si sa dove si vuole arrivare, come e perché scegliere una strada invece di un'altra? Chi, fra i protagonisti della tecnologia contemporanea, sa veramente dove vuole andare, non dal punto di vista del «puro sapere», ma quanto al tipo di società che auspica e alle strade per arrivarci? Come e perché, in tal caso, rifiutare una strada larga che ci si trova aperta davanti?

Tale strada – cosa paradossale quando si pensa al dispendio di denaro e di energie – è sempre meno quella di un qualche cosa di *auspicabile* e sempre più quella del semplicemente *fattibile*. Non si tenta di fare ciò che «sarebbe necessario» o ciò che si ritiene «auspicabile». Sempre di più si fa ciò che si può fare, si lavora a quello che si ritiene fattibile ad una più o meno breve scadenza. Ancor più incisivamente: ciò che si ritiene tecnicamente ottenibile, lo si persegue, a costo d'inventarne a posteriori i «fruttori». Nessuno si è domandato se ci fosse un vero bisogno di computer per uso familiare: si potevano fabbricare a un prezzo non proibitivo per alcune fasce di reddito: dunque li hanno fabbricati, e hanno fabbricato nello stesso tempo il «bisogno» corrispondente; e adesso li stanno *imponendo* (è il caso di Minitel in Francia)<sup>5</sup>. Ciò che è tecnicamente fattibile si fa *regardless*, come dicono familiarmente gli inglesi, senza badare a nessuna altra considerazione. Nello stesso modo, trapianti di embrioni, fecondazioni *in vitro*, interventi chirurgici sui feti, e via di seguito, sono stati realizzati dal momento in cui s'è riusciti a padroneggiarne la tecnica. Oggi, a distanza di parecchi anni, la questione non è stata nemmeno veramente discussa malgrado il gesto coraggioso ed esemplare del professor Testard<sup>6</sup>; e un libro, che perora la causa di insanie come quella della «gestazione maschile» dietro il paravento d'una ideologia da quattro soldi, resta in Francia da molti mesi in testa alla classifica dei libri più venduti.

Il paragone più efficace è quello con una guerra di posizione (1914-1918) contro Madre natura. Si spara senza tregua su tutti i fronti, ma il grosso dei battaglioni accorre là dove sembra aprirsi una breccia; si sfruttano i varchi che si presentano senza alcuna idea strategica. Anche in questo caso è la logica che conduce all'il-

logicità. È perfettamente ragionevole concentrare gli sforzi e gli investimenti là dove appaiono più redditizi. Quando domandarono a Hilbert perché non affrontasse l'«ultimo» teorema di Fermat, rispose che per farlo avrebbe avuto bisogno di tre o quattro anni di lavoro preparatorio senza esser sicuro di poter giungere a un risultato. È una cosa che si è constatata molto spesso: un grande fisico ha potuto far avanzare la scienza e compiere una grande opera perché invece di problemi importanti in assoluto ha preferito affrontare quelli che perspicacemente aveva individuato come «ormai maturi». Come criticare questo? Ma, d'altra parte, come restare ciechi dinanzi all'inatteso esito globale, quando ingloba praticamente tutto?

Bisognerebbe conoscere i risultati. Bisognerebbe anche volerli. Per volerli, occorrerebbero orientamenti, *scelte*. A prescindere dalla fattibilità e da alcuni casi di «pressante esigenza sociale» (ricerca medica, in particolar modo sul cancro, ma anche laddove la problematica è meno semplice di quanto non appaia, come si dirà più avanti), una vera scelta imporrebbe che fossero stabiliti *criteri e priorità*. Quali criteri, quali priorità? fissati da chi e basati su che cosa? Non solo è impossibile in queste materie *fondare* in ultima analisi criteri indiscutibili; ma anche se ne disponessimo, una loro applicazione appena coerente (non dico rigorosa) solleverebbe problemi enormi; poiché avverrebbe sempre in una situazione altamente incerta e mutevole.

Prendiamo un esempio assai attuale. Il National Institute of Health degli Stati Uniti ha emanato un insieme di regole ad uso dei laboratori scientifici tese ad eliminare (limitare?) i rischi inerenti le manipolazioni genetiche. È chiaro che se si è convinti che con queste regole la questione sia risolta, si attribuisce al NIH una sorta di onniscienza. Ed è altrettanto chiaro che i governi non sono certo «soggetti alle regole» del NIH.

In particolare, il maresciallo Sergej Akhromeov, capo di stato maggiore generale delle forze armate sovietiche, non sembra curarsi troppo delle regole emanate dal NIH. Nella sua dichiarazione del 18 gennaio 1986<sup>7</sup>, esplicitando l'allusione fatta da Gorbaciov alcuni giorni prima ad «armi non nucleari, basate su principi fisici nuovi», ha menzionato, fra le altre, le «armi genetiche». Il corrispondente di *Le Monde* a Mosca, Dominique Dhombres, com-

menta: questo campo «finora non sembrava interessare i militari». Da parte mia, scommetterei volentieri qualche franco che da quando sono venute fuori le possibilità dell'ingegneria genetica, almeno le due superpotenze (e perché non altri?) le hanno dedicato soldi e studiosi. È noto del resto che la ricerca su quelle che poco tempo fa venivano chiamate armi Abc (atomiche, batteriologiche, chimiche) non aveva mai trascurato il secondo termine di questo trionfo. In Russia, almeno nell'aprile del 1979, c'è stata un'esplosione in una fabbrica di Sverdlovsk e, nel giugno dello stesso anno, un altro incidente in una fabbrica della periferia sud di Novossibirsk: si trattava in entrambi i casi di fabbriche di armi batteriologiche. In entrambi i casi i morti si sono contati a migliaia<sup>8</sup>. Ancora di recente, il presidente della Repubblica francese, parlando delle armi chimiche, dichiarava di non vedere alcuna ragione perché la panoplia difensiva della Francia ne fosse sprovvista. Per quale ragione dovrebbe esser priva di armi biologiche?

Già ora, di fronte alle possibilità dell'ingegneria genetica, le armi «batteriologiche» assumono un simpatico colore *rétro*. L'antrace sta all'ingegneria genetica come la polvere da sparo sta alla bomba H. Se la ricerca e lo stoccaggio in questo campo restano limitati (non se ne sa niente, salvo il caso della Russia, dove si può supporre il contrario), è a causa della saturazione del potere omicida delle armi nucleari, a causa, cioè del cosiddetto *overkill*; e forse anche perché, a imitazione delle armi nucleari, le armi biologiche pongono il problema dell'effetto rimbalzo, creando ancora una volta la situazione dei due scorpioni nella stessa bottiglia<sup>9</sup>.

Le armi chimiche che vorrebbe avere (che probabilmente già ha) il presidente francese non saranno fabbricate da idraulici, ma da chimici. Quando vi è stato bisogno di fisici e matematici per fabbricare armi nucleari (senza von Neumann e Ulam, probabilmente non vi sarebbe stata la bomba A americana) se ne sono trovati facilmente, negli Stati Uniti, in Russia, in Gran Bretagna, in Cina, in India, forse anche altrove. Quando il Kgb ha bisogno di psichiatri li trova con la stessa facilità con cui la polizia argentina trovava i medici per tenere in vita le vittime in modo che il loro supplizio potesse continuare. L'esperienza prova, se ce ne fosse bisogno, che gli scienziati come tali non sono né migliori né peggiori degli altri esseri umani – e si potrebbe aggiungere, né meno saggi né più saggi (non dico «competenti» o «esperti»).

Entrano qui in gioco parecchie considerazioni, difficili da sbrogliare. Si può lasciar da parte la semplice cupidigia, da cui la formazione scientifica non salvaguarda più di un altro tipo di formazione; essa non mette al riparo nemmeno dalle motivazioni politiche o nazionali (non necessariamente scioviniste): se ne è avuta la dimostrazione su larghissima scala nelle due guerre mondiali. Ma ci sono anche motivazioni più specifiche. A parità di condizione, una carriera nella ricerca militare è molto più facile di una carriera nella ricerca «civile». La carriera non è considerata qui dal punto di vista del denaro guadagnato, ma delle possibilità di «fare cose più interessanti», «farle a modo proprio», dirigere un laboratorio piuttosto che lavorarci dentro da subordinato. E soprattutto esiste il virus della ricerca che di per se stesso è neutro quando non ammirevole. Lo stesso virus che, in ultima analisi, guida le mosse dei prigionieri di Stalin nel *Primo cerchio* di Solzhenitsyn, portandoli a collaborare con entusiasmo ad un progetto che ha l'obiettivo di facilitare il reperimento e l'identificazione dei sospetti da parte del Kgb. Per tutti Stalin è un mostro e il Kgb il suo ancor più mostruoso strumento. Ma l'interesse del problema scientifico: identificare un individuo a partire dallo spettrogramma della sua voce, supera ogni altra considerazione. Su questo non c'è niente da ridire. Dal punto di vista scientifico la domanda: come distruggere l'umanità? ha lo stesso valore della domanda: come salvarla?<sup>10</sup>

Si potrebbe ancora facilmente mostrare che la stessa ricerca militare, come la politica degli armamenti di cui è compagna, e che si suppone abbia criteri univoci, non ha affatto assunto, banalità a parte, un orientamento dominato dalla razionalità strumentale (*Zweckrationalität*). Ma le utilizzazioni militari non sono, anche nel peggiore dei casi, che un piccolo aspetto della questione, se così si può dire. Ci si consentano due citazioni: «La peggior cosa che potrebbe accadere – che sta per accadere durante gli anni ottanta – non è l'esaurimento delle risorse energetiche, il crollo economico, una guerra nucleare limitata o l'insediamento di un governo totalitario. Per quanto terribili possano esser per noi queste catastrofi, vi si potrebbe porre riparo nell'arco di qualche generazione. Ma il processo, unico, che è in corso negli anni ottanta e che per essere corretto richiederebbe milioni di anni, è la perdita della varietà genetica e delle specie, dovuta alla distruzione degli

habitat naturali. È questa la follia che i nostri discendenti ci potranno perdonare con maggiore difficoltà».

«Vi sono pochi problemi meno riconosciuti e più importanti della scomparsa accelerata delle risorse biologiche della Terra. Spingendo le altre specie all'estinzione, l'umanità sta segando il ramo su cui è seduta»<sup>11</sup>.

Questa distruzione non è, in sostanza, quella provocata dalla caccia, dal Ddt e neanche dall'orribile pesca alla balena, che tuttavia ha monopolizzato le energie degli «ambientalisti». Essa ha nome: scomparsa quasi certa, da qui a una trentina d'anni, della foresta tropicale, come risultato del dissodamento e del diboscamento intensivi a cui si dedicano, per forza di cose (bisogna pur fingere di fare qualcosa per nutrire le popolazioni affamate, e i finanziatori dei paesi sviluppati spingono a farlo), i paesi della zona tropicale e equatoriale. Le conseguenze catastrofiche di questa evoluzione si faranno sentire non solo in forma di estinzione certa di decine, forse di centinaia o di migliaia di specie viventi, ma anche di gravissime perturbazioni nell'equilibrio termico della Terra e contemporaneamente nel suo regime idrologico e meteorologico e nei grandi cicli di metabolismo biochimico. Una Terra la cui superficie è coperta da foreste e una Terra la cui stessa superficie è coperta da colture di cereali sono due pianeti completamente diversi.

Cernobyl, che ha tanto scosso gli animi, è evidentemente ben poca cosa. Si è tanto gridato a proposito di Cernobyl solo perché ciò permetteva di abbindolare la popolazione sfruttando la sua paura immediata e dirigendola su obiettivi politici apparentemente accessibili: la chiusura delle centrali nucleari (impossibile nel contesto attuale e, a un tempo, beffardamente insufficiente). Ma come mobilitare la gente contro la distruzione della foresta tropicale? Bisogna pure che quelle popolazioni mangino. Se si ribatte che, per prima cosa, si potrebbe distribuire loro il surplus dei paesi industrializzati (che è soprattutto, come si sa, surplus agricolo), poi cessare di penalizzare gli agricoltori, che potrebbero produrre molto di più, si verrà accusati di voler mantenere i paesi del terzo mondo in uno stato di dipendenza nei confronti dell'imperialismo. Se allora voi dite che evidentemente sapete bene che ciò non potrebbe avvenire se non a condizione d'un cambiamento radicale della struttura politica e sociale dei paesi «sviluppati», sarebbe finita, voi sareste l'utopista incorreggibile, mentre coloro che non

sono capaci di vedere due anni più lontano del proprio naso sono naturalmente dei realisti.

Chi potrebbe sostenere che l'insieme di queste evoluzioni corrisponde a lucide *scelte*? E lucide scelte di *chi*? Gli scienziati *come tali* non decidono e non avrebbero alcun titolo a decidere (non è *in quanto* specialista del laser che un fisico può decidere che quella tal ricerca è o non è prioritaria in rapporto alle ricerche immunologiche). Nella misura in cui partecipano ai processi di decisione, essi non possono influenzarli se non associandosi a un clan o guadagnandosi la fiducia di una delle cricche politico-burocratiche che si disputano il potere e si servono delle poste in gioco scientifiche e tecniche come emblemi e bandiere o, assai più di frequente, hanno bisogno di «esperti» per dare una veste scientifica a decisioni già prese e diversamente motivate. Aggiungiamo a quanto detto precedentemente sulle loro motivazioni che ottenere un finanziamento per i propri progetti, in competizione con quelli di altri, per uno scienziato non è solo una questione di carriera o di prestigio personale: per ognuno la propria idea è come un *figlio*, l'«oggettività» è qui soggettivamente impossibile.

Quanto ai politici, che in ultima analisi hanno mano libera sui bilanci della ricerca, la carità imporrebbe di non infierire. Se non sono ignoranti, hanno i loro capricci personali, ed è forse la peggiore delle eventualità. Se i politici sono ignoranti e lo sanno (non è la stessa cosa), sono però guidati da consiglieri che, in linea di massima, si sono indirizzati all'amministrazione e alla politica perché il loro personale rendimento scientifico era scarso: questi stanno alla verità scientifica come i critici stanno alla creazione letteraria o filosofica. Le loro motivazioni sono preminentemente legate alla sopravvivenza del clan in cui si sono inseriti.

Si dirà che siamo in democrazia e che la gente o l'opinione pubblica può – o deve – controllare quello che accade. Pura astrazione. Non basta nemmeno ripetere quello che fino a pochi anni fa era ben noto e che negli ultimi tempi sembra stranamente dimenticato a profitto della riscoperta dei «valori liberali»: l'opinione pubblica accede alle informazioni che le si vogliono fornire, è manipolata in tutte le maniere, le sono necessari enormi sforzi per riuscire talvolta, e solo a cose fatte, a ostacolare in minima parte gli attacchi mossi nei suoi confronti dagli apparati burocratici statali, politici ed economici, ventiquattr'ore su ventiquat-

tro. La questione è molto più profonda, e concerne la formazione delle rappresentazioni e della volontà dell'uomo moderno. Si può dire, a un primo livello d'analisi, che queste rappresentazioni e questa volontà sono costantemente formate dall'insieme del mondo istituito contemporaneo, compresa la sua pesante componente tecnoscientifica. Questa, di rimando, ha dotato il mondo da cui deriva di uno strumento intrinsecamente adeguato non solo alla misura ma al contenuto stesso della manipolazione da effettuare: i moderni media. Tutto questo è vero ma non esaurisce la questione. Chi ha voluto la tecno-scienza moderna così com'è, e chi ne vuole il proseguimento e la proliferazione indefinita? Tutti e nessuno. Bisogna finalmente smetterla di ripetere sull'intera umanità l'operazione marxista sul proletariato: un soggetto onnipotente e totalmente innocente di quello che gli capita. Se mai sopraggiungesse un inverno nucleare, se mai fondessero le calotte polari, se mai un virus letale a propagazione rapida sfuggisse a un laboratorio di ingegneria genetica, e se i sopravvissuti irsuti e affamati trascinassero il fisico o il biologo residuale davanti a un tribunale, i paradossi e le aporie sarebbero acuti e intensi come quando si evocano il tribunale di Norimberga, ove erano presenti procuratori sovietici, o la recente elezione di Waldheim alla presidenza dell'Austria. Infatti, così come nessun regime totalitario avrebbe potuto fare ciò che ha fatto senza milioni di Eichmann e di Waldheim (accetto, nel secondo caso, l'ultima versione ufficiale dell'interessato, secondo cui aveva servito come interprete in un'unità bellica che sterminava partigiani jugoslavi e greci) – e costoro non sarebbero stati nulla senza perlomeno la tolleranza dei rispettivi popoli –, allo stesso modo, e ancor più chiaramente, la valanga della tecno-scienza contemporanea è alimentata non già dalla semplice tolleranza, ma dal sostegno attivo dei popoli. Si possono trascinare davanti ad un tribunale popoli interi? Davanti a quale tribunale, e chi li trascinerebbe? Ma forse vi si stanno dirigendo da soli, incatenando a sé i trentanove giusti della parabola ebraica.

Tutti – liberali, marxisti, ricchi, poveri, scienziati, analfabeti – hanno creduto, hanno voluto credere, credono tuttora e vogliono tuttora credere che la tecno-scienza è quasi onnisciente, quasi onnipotente, e che essa sarebbe in pratica interamente buona, se dei malvagi non la deviassero dai suoi autentici obiettivi. La questio-

ne supera dunque di molto ogni dimensione di «interessi particolari» o di «manipolazione» e concerne il nucleo immaginario dell'uomo moderno, della società e delle istituzioni che egli crea e che lo creano. Vi ritornerò alla fine di questo saggio. Per ora limitiamoci a questo: se le cose stanno veramente così, le trasformazioni che la situazione richiede sono infinitamente più vaste e più profonde di quanto si sia potuto immaginare finora. La creazione da parte delle specie umana della sedentarietà e dell'addomesticamento di alcune specie viventi ne offre pallide analogie.

Quest'ultima affermazione apparirà eccessiva solo a coloro che poco comprendono della portata di ciò che è in gioco, ma soprattutto del carattere lacerante delle scelte virtuali, radicate in elementari interrogazioni antinomiche.

Da un punto di vista astratto, nessuno vuole – nessuno deve volere – il ritorno all'età della pietra (benché sembri che abbiamo già fatto questa scelta senza saperlo né volerlo), e nessuno deve continuare a cullarsi nell'illusione d'una tecno-scienza «ottimo strumento nelle mani di cattivi padroni».

In concreto, chi ha fatto e chi potrebbe fare, *dal punto di vista dell'umanità*, il calcolo costi/benefici fra la somma destinata alla ricerca sul cancro e quella necessaria per soccorrere gli affamati del terzo mondo? Quale opzione «razionale» può aver luogo tra gli ammirevoli risultati delle esperienze del CERN (e i milioni di dollari che vi sono devoluti) e i morti viventi nelle strade di Bombay e di Calcutta? Tralasciò la questione del dibattito – che del resto nemmeno c'è – circa il «diritto degli individui sterili ad avere figli propri», circa le ricerche e il denaro stanziato a questo scopo, e via dicendo, giacché tutto ciò mi appare come una sinistra farsa mentre ci vengono mostrati alla televisione gli scheletri in movimento di bambini etiopici o eritrei. La scelta è già fatta: il signor e la signora Tal dei Tali avranno il «loro proprio»(?) bambino, a prezzo di somme e di tempi di lavoro che avrebbero potuto mantenere in vita forse cinquanta bambini africani.

Non dico neanche che tutte queste scelte, e le altre migliaia che si potrebbero citare, siano «sbagliate». Esse sono, in prima approssimazione, del tutto «arbitrarie», e, in seconda approssimazione, nient'affatto arbitrarie. Sono determinate da tutt'altro che da priorità «razionali» o umane. Quando si pretende che servano gli inte-



ressi permanenti e universali dell'umanità (chiunque potrebbe, per esempio ammalarsi di cancro), questa universalità si rivela vuota (una buona parte dell'umanità non ha neanche l'opportunità di raggiungere l'età d'incidenza significativa del cancro). Le scelte sono «determinate» da questo processo, «aleatorio» nei dettagli ma assai precisamente vettorizzato nel suo insieme, mediante il quale si sviluppa la tecno-scienza, vero martello senza padrone dalla massa crescente e dal movimento accelerato.

## *2. Le rappresentazioni sociali della scienza*

La situazione dell'uomo contemporaneo, lo si è detto mille volte, è paradossale in sommo grado. Quanto più è «potente», tanto più è impotente. Più si sa, meno si sa. E, malgrado la straordinaria arroganza di alcuni uomini di scienza, quanto più si sa, tanto meno si sa che cos'è e che cosa dovrebbe essere sapere.

Quanto più si sa, tanto meno si sa. Non è difficile illustrare questa idea, tanto all'interno del sapere stesso, inteso «intrinsecamente» (vi accennerò nella terza parte di questo testo), quanto relativamente al rapporto tra questo sapere e il suo soggetto. Soggetto individuale, in primo luogo, che sa sempre più su meno: meno, non solo quanto all'estensione del sapere – dato che ogni campo particolare si restringe continuamente –, ma anche e soprattutto per ciò che concerne il senso e le condizioni del suo sapere. Soggetto collettivo, inoltre: le comunità scientifiche in seno alle quali tre decenni di discorsi sulla multi- o trans-disciplinarità non hanno fatto da contrappeso alla realtà di una specializzazione accelerata e alle sue conseguenze. Soggetto collettivo, soprattutto: la stessa comunità umana. Molto tempo prima che si parlasse delle «due culture» e della loro scissione nella società contemporanea, Max Weber osservava che un selvaggio ne sa infinitamente di più sul mondo pratico che lo circonda di quanto un uomo contemporaneo ne sappia del proprio. Quanto al mondo «teorico», la fede religiosa d'una volta ha lasciato il posto ad una vaga credenza nella scienza e nella tecnica, credenza astratta, involucro che il più delle volte non contiene se non poche briciole rafferme cadute dalla tavola dei volgarizzatori (che spesso sono scienziati). Siccome lo statuto di questa credenza non è che un passato diluito di rappresentazioni

provenienti dagli stessi scienziati, sarebbe preferibile parlare direttamente di queste ultime.

Non ho l'intenzione né la possibilità di farlo qui: è un argomento che potrebbe essere oggetto di un libro. Preferisco piuttosto parlare di due falsi pregiudizi che mi sembrano estremamente diffusi, fortemente rappresentativi in se stessi e nelle loro diverse combinazioni più o meno incoerenti, e preziosi – anche se i loro sostenitori non fossero in maggioranza – per svelare le problematiche che li sottendono.

Il primo, il meno plausibile e certamente quasi mai difeso apertamente, nega alla scienza ogni valore di verità o, il che è praticamente lo stesso, conferisce al termine verità il significato più strettamente pragmatico di «cosa che funziona». *Che cosa funziona?* Il pragmatismo partorisce lo scetticismo che contiene in sé: tutto funziona, qualunque cosa va bene (*anything goes*, Feyerebend). Questo è l'esito inevitabile della tesi pragmatista secondo la quale si accettano come vere le teorie che «funzionano». Ma come facciamo a sapere che una teoria funziona? Non intendo qui proporre un'ennesima «confutazione» filosofica dello scetticismo, ma osservare solo che questa concezione limite (l'«anarchia epistemologica») parte dalla constatazione d'un dato di fatto, però mal compreso ed enunciato scorrettamente: *la storia della scienza non ha la forma d'un sistema che si dispiega nel tempo*, per giungere a dimenticarne un altro, altrettanto macroscopico: all'opposto del «tutto funziona», le teorie in grado – in un momento determinato – d'entrare in competizione al cospetto della quantità dei «fatti ammessi» sono assai poco numerose.

Il secondo pregiudizio, di gran lunga più diffuso – e che credo largamente maggioritario fra gli scienziati –, è una variazione della pretesa del progressismo ottocentesco, secondo cui l'evoluzione della nostra conoscenza nel tempo traccerebbe un asintoto verso una verità stretta sempre più dappresso, sicché le teorie scientifiche nel loro succedersi fornirebbero traduzioni sempre meno inesatte della realtà, tanto che le teorie precedenti rappresentano «casi particolari» delle teorie successive, le quali sono, di rimando, «generalizzazioni» delle prime. Questa visione insostenibile reca inconsciamente una pesante impronta metafisica, implicante fra l'altro una armonia prestabilita fra un ordinamento degli strati dell'essere e uno sviluppo del nostro pensiero, implicante inoltre che

il livello più «profondo» e meno immediatamente fenomenico sia necessariamente l'universale. Per dare un qualche fondamento a una simile concezione, si continua a evocare la sequenza Newton-Einstein, che peraltro non è affatto tipica della storia della scienza, dimenticando lo sconvolgimento di categorie, assiomi e rappresentazioni che li separa. Tale concezione conduce in maniera del tutto naturale a un dogmatismo trionfalistico – in cui dogmaticamente ogni giorno s'annuncia per l'indomani la parola pressoché ultima – di cui abbondano gli esempi. Già nel 1898, all'inaugurazione d'un congresso di fisici, lord Kelvin affermava che l'edificio della fisica era praticamente compiuto, con l'eccezione di due piccoli problemi, la cui soluzione sarebbe stata senza dubbio fornita negli anni immediatamente successivi. Non si sa che cosa ammirare di più, se l'arroganza megalomane o l'istinto sicuro del fisico di razza che riusciva a mettere il dito sulla piaga, individuando fra tante altre questioni allora e in taluni casi ancora oggi aperte, proprio quello che avrebbe fatto crollare l'edificio di cui celebrava il compimento: l'esperimento di Michelson e l'irraggiamento del corpo nero. Da allora, proclamazioni analoghe non mancano, subito amplificate da divulgatori e giornalisti che periodicamente ripetono l'annuncio della soluzione finalmente trovata per l'ultimo enigma della natura.

I due falsi pregiudizi hanno implicazioni politiche. Siamo noi che sappiamo, sappiamo tutto, dunque lasciateci fare. Noi non sappiamo niente e nessuno sa niente, non sono possibili discorsi coerenti (o ne esistono un'infinità sullo stesso argomento, il che è la stessa cosa), dunque l'ordine delle cose esistenti è altrettanto buono o cattivo di qualunque altro.

Entrambi hanno in comune il progetto d'occultare l'interrogazione filosofica, la quale non solo è all'origine della scienza occidentale, ma è, oggi più che mai, richiesta da quest'ultima nelle difficoltà teoriche senza precedenti in cui essa si trova.

Da un punto di vista sociologico e storico, la cosa forse più interessante è l'esistenza certa (non discuto qui della sua importanza statistica, che a mio avviso è grande) di una categoria di scienziati che vive in uno stato di divisione mentale, su due livelli di «autocoscienza» o di «rappresentazione di sé», senza che si possa metterne uno al primo posto o vederlo come più profondo dell'altro.

A uno di questi livelli, lo scienziato rappresentativo di quella categoria penserà e dirà: noi possediamo la verità o ne possederemo la migliore approssimazione umanamente fattibile. All'altro livello, egli dirà: è cosa stupida («metafisica») porsi il problema della verità; è un problema che non ha senso, poiché la scienza non esamina *il che cosa* ma il *come*, poiché non interroga l'oggetto, ma lo manipola e ne prevede il comportamento. Ci sono calcoli ed esperimenti che funzionano, altri no, o li si portano avanti fino al successo oppure si cambiano le ipotesi di partenza. Se si tratta d'uno scienziato epistemologicamente più sofisticato, si compiacerà di riconoscersi in una concezione alla quale riesce una strana sintesi delle due precedenti e dirà che una teoria non è mai vera ma semplicemente «falsificabile» (o confutabile), che essa è accettata provvisoriamente solo finché non verrà confutata. Naturalmente non si domanderà che cosa rende «vera» o valida la confutazione di una teoria; ancor meno s'interrogherà su tutto quello che dev'esser presupposto, dal punto di vista sia del soggetto sia dell'oggetto della scienza, perché procedure come la formulazione di ipotesi e poi la loro «falsificazione» o «confutazione» siano possibili.

Ma la cosa più grave è che per questo genere di scienziato i due livelli descritti sono completamente occultati dal suo atteggiamento reale, in un certo senso dal suo atteggiamento più autentico. Atteggiamento per il quale la questione della verità non si pone: non si pone neanche tanto poco quanto basta a dire che essa non ha senso. Certo, si pone sempre una questione di *correttezza* o di *esattezza*: una questione di risultati corretti, di osservazioni esatte e, soprattutto, di coerenza o corrispondenza tra ciò che si cerca, ciò che si trova e i passi avanti che tali successi comportano, da un lato, e *the accepted body of beliefs*, il corpo delle credenze scientifiche ogni volta ammesse e considerate come (provvisoriamente o meno) stabilite, dall'altro. A questo livello reale, effettivo, l'attività scientifica diventa un'attività tecno-pragmatica che manipola oggetti, strumenti, algoritmi e concetti, si accontenta del fatto che tutto ciò «funzioni» alla meno peggio, e si proibisce di interrogarsi su se stessa e sulle condizioni del suo successo, *anche pragmatico*.

Ma, perché questa attività tecno-pragmatica, lo sviluppo di questo tecno-sapere siano sociologicamente possibili, perché l'impre-

sa, con i suoi costi generalmente immensi e non razionalmente giustificabili (cosa che non vuol dire che essi siano positivamente *ingiustificabili*), sia finanziata e attiri giovani dotati, accumuli autorità e prestigio e perché i rischi di ogni tipo che essa genera restino socialmente rimossi, è necessario presentare al pubblico una certa immagine della scienza moderna che è proprio quella che esso, sotto l'influenza della creazione immaginaria di espansione illimitata del dominio «razionale», si aspetta ed esige. È l'immagine di una marcia trionfale da cui incertezze teoriche interne alla scienza e domande di fondo relative al suo oggetto e al suo rapporto con la società devono essere espunte ad ogni costo. È anche necessario assicurare, contro ogni evidenza, che dall'utilizzazione o applicazione delle scoperte scientifiche non deriverà alcun problema o rischio importante, o che bastino alcune regole di buona condotta dei laboratori scientifici per scongiurarli.

Così, di tutte le attività umane, la scienza sarebbe la sola, sottratta all'indagine e alla responsabilità, a risolvere semplicemente i problemi senza sollevarne altri. Divina innocenza, meravigliosa extraterritorialità.

E inoltre si dovrebbe all'improvviso abolire ogni comunicazione fra scienza e filosofia o più semplicemente pensiero, riflessione, interrogazione. Le domande sollevate dalle crisi successive della scienza e della sua storia, ma anche dalle condizioni e dai fondamenti dell'attività scientifica, e infine e soprattutto da quello che essa dice o non dice sia su *ciò che è* e sul suo modo di essere, sia su *chi conosce* e sul modo di essere di quest'ultimo, queste domande vanno dunque dimenticate. A questo punto mi domando se quanto dico qui (e altrove da tempo), se questo linguaggio, queste preoccupazioni (che sono state, a loro tempo, le stesse, parlando con rispetto, di quei poveri di spirito chiamati Democrito, Platone, Aristotele, Cartesio, Leibniz, Newton, Kant, Maxwell, Einstein, Poincaré, Bohr, Weyl, Eddington, Hilbert, Broglie, Heisenberg, e via di seguito), questo stupore perfino – il *thaumazein*, diceva Aristotele –, che non possono essere se non amplificati ed enormemente intensificati dal successo stesso della scienza moderna, in un certo senso *irragionevole*, mi domando se questo linguaggio e queste preoccupazioni possano avere ancora un qualunque significato, foss'anche irrisorio, per uno scienziato operante fra trent'anni, o se gli appariranno semplicemente inintelligibili.

### 3. *Su alcuni aspetti teorici della scienza contemporanea come teoria*

Ho detto prima che quanto più si sa, tanto meno meno si sa – e certamente questa può sembrare una battuta che gioca sulla differenza tra la realtà del sapere e l'idea che ce ne facciamo, tra ciò che si sa e ciò che si crede di sapere. Ma in realtà non è così. I mondi «classici» erano per così dire completi (in senso «topologico»). Non c'erano «buchi» manifesti nel sistema del mondo di Newton (di Laplace) *per* Newton, né nella matematica di Euclide *per* Euclide. In entrambi i casi c'erano naturalmente dei problemi, ma si tratta d'una cosa completamente diversa. Il mondo euclideo (con la sua riforma hilbertiana) è completo, una volta «esiliata» la questione della validità del postulato delle parallele – è completo con questa validità indiscussa come punto all'infinito. Il mondo newtoniano è completo a patto di proibire una o poche questioni apparentemente «periferiche» (per esempio, che cosa significa la simultaneità d'osservazioni fatte da osservatori distanti e come si può verificarla). E la miracolosa convergenza tra Euclide e Newton era, a sua volta, «completa». In altri termini, i «buchi» si trovavano al «confine» del sistema, e ce n'era uno solo, o molto pochi; era dunque possibile colmarli, o, in tutti i casi, «isolarli». Oggi questo isolamento, questo occultamento non sono più, non *devono* più essere possibili.

Mi piacerebbe potermi dilungare sulle aporie che vedo provenire dall'interno della scienza contemporanea, per mostrare la loro importanza al tempo stesso per la scienza e per la filosofia<sup>12</sup>. In mancanza di ciò e per scuotere quel che mi appare come un certo torpore epistemologico oggi dilagante, elencherò una serie di esempi importanti, i quali mi paiono giustificare che lo scienziato sia incline a occuparsi dei fondamenti della sua attività e si riallacci all'interrogazione filosofica.

Onore al merito, cominciamo perciò con qualche questione relativa alle matematiche. Dopo i due teoremi di Gödel (1931), sono emersi altri teoremi d'indecidibilità (essenzialmente Church, 1936; Turing, 1936). In sintesi questi teoremi stanno a significare che, al di fuori dei casi banali (finiti), esistono in matematica proposizioni indecidibili, che la coerenza dei sistemi formali non può

mai esser dimostrata dall'interno di questi stessi sistemi, che non potrà mai esistere nessuna macchina (o algoritmo) che indichi in anticipo se una proposizione è decidibile o meno. Dalla loro pubblicazione in poi, la discussione di questi teoremi sembra essersi progressivamente ristretta a una cerchia limitata di specialisti di logica matematica. In un certo senso era naturale, dal momento che tali teoremi non intaccavano il lavoro corrente dei matematici, quale che fosse la «profondità» del suo oggetto. La loro importanza sta altrove, in quanto mandano in rovina l'idea della possibilità d'un sapere ipotetico-deduttivo rigoroso nel solo ambito non banale nel quale era sembrato che ci fossimo andati vicino. Eppure di tali teoremi non soltanto, a mia conoscenza, non esiste elaborazione filosofica, ma nessuno ha cercato d'esaminarne le implicazioni per la *fisica del reale* (quest'ultima, certo, ha a che fare soltanto con quantità finite, ma mette in opera costantemente degli insiemi infiniti nei formalismi che utilizza).

D'altra parte, da Cantor in poi, la matematica è stata progressivamente ricostruita da cima a fondo sulla base della teoria degli insiemi, e comunque (a prescindere da ogni questione di «fondamento») comprende tale teoria come una delle sue parti essenziali. Ora, nella teoria degli insiemi sorge necessariamente una questione – in apparenza secondaria – avente per oggetto la sequenza dei numeri cardinali degli insiemi infiniti. Grosso modo la questione è la seguente: tra l'infinito dei numeri naturali (1,2,3...) e l'infinito dei numeri reali (quelli che corrispondono ai punti d'una retta) esiste o meno un infinito di un altro «tipo di quantità» (di un altro cardinale)? L'ipotesi di Cantor, detta ipotesi del continuo, lo esclude: all'infinito dei naturali succede immediatamente (dal punto di vista della cardinalità) l'infinito dei reali. Sennonché, dapprima Cantor dimostra nel 1940 che l'ipotesi del continuo (e addirittura un'ipotesi più forte, detta ipotesi del continuo generalizzato) è compatibile con gli assiomi usuali della teoria degli insiemi, soprattutto col sistema d'assiomi di Zermelo-Fraenkel. Successivamente, nel 1963, Paul J. Cohen dimostra che la *negazione* dell'ipotesi del continuo è ugualmente compatibile con la teoria degli insiemi. Ne segue anzitutto che la teoria degli insiemi è incompleta; inoltre e soprattutto che la si potrebbe completare ammettendo questo o quell'assioma supplementare, il che condurrebbe a una situazione paragonabile a quella delle geometrie euclidee e

non euclidee. Finora non sembra che siano state elaborate le implicazioni, probabilmente considerevoli, d'una pluralità di teorie degli insiemi.

In terzo luogo una parte enorme dei risultati matematici del XX secolo si basa sull'assioma della scelta, formulata da Zermelo, equivalente all'asserzione: ogni insieme può esser ben ordinato. Sennonché a proposito di quest'assioma – che è apparso del tutto controintuitivo a grandi matematici come E. Borel o H. Weyl e a tutta la scuola intuizionistica – si può mostrare che esso equivale a proposizioni che sembrano intuitivamente evidenti (per esempio, che il prodotto cartesiano d'una famiglia d'insiemi non vuoti è a sua volta non vuoto) ma che simultaneamente è incompatibile con altre proposizioni che sembrano intuitivamente altrettanto evidenti, come l'assioma della determinatezza di J. Mycielski (1964; quest'assioma afferma che tutti i giochi infiniti a informazione perfetta sono determinati, nel senso che vi è sempre una strategia vincente per uno dei due concorrenti). In questo caso la questione non è più quella della possibile fragilità d'una gran parte dei risultati della matematica moderna (che aveva indotto N. Bourbaki a contrassegnare con un asterisco i teoremi la cui dimostrazione dipende dall'accettazione dell'assioma della scelta), ma il vacillare dell'intuizione matematica alle prese con le proprie creazioni estreme.

All'intersezione della matematica e della fisica, nel punto di passaggio dall'una all'altra, va ricordato che la questione della straordinaria efficacia delle matematiche applicate al mondo fisico resta aperta – oggi come al tempo del suo primo autore, Pitagora. Non si venga a dire che è stata risolta dalla *Critica della ragione pura*. Infatti l'essenziale di quelle applicazioni preuppone la teoria matematica della misura su degli insiemi reali, che resta oscura anche dal punto di vista strettamente matematico. D'altra parte e soprattutto, l'*explicandum* è l'applicabilità – a un mondo fisico che *non è* quello dell'esperienza corrente – di strumenti (o, se si vuole, di forme) provenienti da parti delle matematiche tanto complesse e reciprocamente estranee quanto possono esserlo, per esempio, il calcolo differenziale assoluto e la teoria delle distribuzioni, il cui rapporto con l'«Estetica trascendentale» è, perlomeno, estremamente improbabile.

In fisica propriamente detta, la costruzione – la grande costruzione – è costantemente rimaneggiata. In tal modo, per esempio,



e malgrado una sorta di pubblicità unilaterale accanita da trentacinque anni almeno, è inesatto dire che si possa oggi decidere tra diversi modelli cosmologici, e soprattutto tra un Universo «aperto» e un Universo «chiuso». Se allo stato attuale delle nostre conoscenze, una singolarità «esplosiva» nella storia dell'Universo intorno ai 15 o 10 miliardi d'anni fa non può esser contestata seriamente, il modello d'un Universo «aperto» (in espansione indefinita a partire da un evento *unico* costituente un'origine assoluta) è sempre più messo in discussione dalle revisioni sempre in aumento (il che non era, a priori, difficile da prevedere!) delle stime della densità media dell'Universo. Se a quest'ultima accadesse di superare una certa soglia critica (alla quale sembrano avvicinarsi le stime attuali) si sarebbe costretti ad accettare un modello «ciclico», alternativamente in espansione e in contrazione, nella cui storia, quindi, il big bang non sarebbe stato che un evento importante in una serie forse infinita d'eventi dello stesso tipo. Ma in quest'ultimo modello, la materia-energia non si conserva (essa «cresce» con ogni ciclo durante la fase di contrazione). Si noti semplicemente che, oltre l'importanza intrinseca fondamentale della cosmologia e della scelta fra questi modelli (o altri), la semplice esistenza d'un modello coerente (derivante dalla relatività generale o dalle equazioni di Friedmann), in linea di principio compatibile con delle osservazioni possibili, ma all'interno del quale delle leggi essenziali di conservazione della fisica attuale non sono valide, basta a mostrare quanto sarebbe stravagante pensare che questa fisica sia davvero garantita dalle sue basi teoriche.

Dall'altro versante della fisica (intimamente legato al precedente) la «zoologia» delle particelle elementari di cui si lamentava Heisenberg ha cambiato forma, ma forse non fondo. Se si è riusciti a metter ordine nelle centinaia di particelle «elementari», sussistono tuttavia una buona trentina di particelle «davvero fondamentali», che sono a loro volta la «risultante» della combinatoria d'un numero più limitato di caratteristiche. Si può pensare che il vero problema sia meno la molteplicità delle particelle che la pluralità delle caratteristiche di base; perché la carica, lo spin, l'unità di massa atomica, l'unità di misura (b) delle reazioni nucleari, e tutto il resto? D'altronde, i tentativi di costruire una teoria veramente unificata si scontrano sempre con l'incompatibilità tra la struttura della relatività generale e quella della teoria quantistica –

entrambe costantemente «confermate» dalle osservazioni e dai fatti sperimentali. Ma se, come sembra, la posizione quantistica è incrollabile (cfr. ancora recentemente la sorte del «paradosso EPR» e la questione della non-separazione), un'unificazione richiederebbe una quantificazione dello spazio-tempo, e a quest'espressione sembra impossibile conferire un senso. La situazione della fisica fondamentale è sempre fluida e in essa vengono periodicamente introdotti nuovi concetti di base, come di recente la «supersimmetria», le «corde» e «super-corde» (*strings* e *superstrings*) che dovrebbero prendere il posto delle particelle in un soggiacente Universo «vero» a dieci dimensioni.

Nell'ambito della biologia c'è da notare un sostanziale malinteso, imperante pressappoco da quando è stato superato il darwinismo delle origini. Si continua a parlare della teoria dell'*evoluzione*. Il termine evoluzione, nel linguaggio comune come nella mente di Darwin (cfr., per non citare che questi, i termini «selezione naturale» e «sopravvivenza del più adatto»), ha il significato incontrovertibile di uno spiegamento di potenzialità, di un progresso, perlomeno di una complessificazione. Ora, se il fatto dell'evoluzione è inconfutabile, non esiste nessuna *vera teoria* dell'evoluzione. È evidente che la teoria neodarwiniana (la «sintesi moderna») è una teoria della *differenziazione* delle specie, e non della loro *evoluzione*. Infatti non solo la stessa teoria «spiegherebbe» altrettanto bene una storia della Terra che avesse condotto all'esistenza di specie del tutto diverse da quelle esistenti; ma niente in essa rende intelligibile il fatto che il «senso» di questa evoluzione (la sua direzione) vada da alcuni organismi primitivi agli ominidi; niente in essa dice perché la differenziazione si sia avuta nel senso di una *complessificazione* crescente e non già, per così dire, «lateralmente». Perché proprio i milioni di specie attuali, e non, per dirla grossolanamente, milioni di specie di organismi monocellulari?

Infine, dopo un tumulto di dichiarazioni eccessive durato vent'anni, si è ammesso, sembra, che il Dna e il codice genetico – scoperte fondamentali, chi può contestarlo? – sono lungi dal fornire tutto ciò che è necessario per rendere intelligibile l'autoproduzione e anche la riproduzione degli esseri viventi. Basta ricordare che la grande maggioranza di neurologi e immunologi respinge l'idea di una predeterminazione genetica completa (codificata

nel Dna) delle specializzazioni delle cellule nervose o immunitarie, a vantaggio delle ipotesi dette epigenetiche (che vedono la specializzazione come il risultato della «storia» di ogni cellula, largamente codeterminata dal «paesaggio» in cui si trova, cioè da tutto quanto la circonda). È molto probabile che questa ipotesi contenga una buona dose di verità (in ogni caso, l'ipotesi della predeterminazione non è sostenibile per le classi di cellule menzionate). Ma ci si può anche domandare se la concezione epigenetica non ripresenti ad un altro livello la difficoltà a cui si presumeva potesse rispondere (ci vorrebbe ancora una predeterminazione genetica, che renda quelle tali cellule capaci di quello sviluppo epigenetico e non di un altro, di quelle sequenze di reazione alla sua «storia» e non di altre, ecc.). E, d'altra parte, essa conduce a reinterrogarsi su capacità e proprietà fondamentali degli esseri viventi, di cui per il momento non si intravede nessun abbozzo di comprensione teorica. Una cosa è dire che un gene determina un carattere preciso. Altra cosa è dire che un gene determina la capacità di produrre un numero indefinito di caratteri (cosa di cui del resto abbiamo la certezza se guardiamo all'esempio delle capacità linguistiche degli esseri umani).

Che significa tutto ciò, se non che la scienza è, fortunatamente, più aperta che mai, più interrogante che mai, meno riposante per lo spirito che mai? Che significa tutto ciò per i veri scienziati e per coloro che non possono restare indifferenti di fronte al loro immenso lavoro, se non un appello al rinnovamento del pensiero umano?

#### 4. *Anziché concludere*

La scienza è, dovrebbe essere, contrariamente a quello che è accaduto dopo Hegel, oggetto di passione per il filosofo. Non come insieme di certezze, ma come fonte inestinguibile di enigmi, groviglio inestricabile di luce e buio, testimonianza di un incomprensibile incontro sempre certo e sempre inafferrabile fra le nostre creazioni immaginarie e ciò che è. E anche come affermazione clamorosa della nostra autonomia, del rifiuto delle credenze semplicemente ereditate e istituite, della nostra capacità di tessere costantemente il nuovo dentro una tradizione, di trasformarci appoggiandoci alle nostre trasformazioni passate.

Ma dobbiamo distinguere la portata filosofica e le potenzialità pratiche astratte della scienza dalla sua realtà storico-sociale, dal ruolo effettivo che essa svolge nel mondo contemporaneo e nella sua immensa deriva. Considerato nella sua totalità, questo ruolo è lungi dall'essere univocamente positivo. La distruzione dell'ambiente, dalle conseguenze incalcolabili e per larga parte sconosciute, è forse già cominciata con la fine del neolitico (inizio dell'estinzione progressiva delle varie specie viventi, disboscamento). Ha assunto dimensioni qualitativamente altre a partire non tanto dalla rivoluzione industriale, ma dalla rivoluzione scientifica dell'industria, ossia, come diceva Marx, dall'«applicazione cosciente (!) della scienza all'industria». Insomma, da quando non conviviamo più con una tecnologia «ingenua»(!), ma con una tecnologia scientifica. Quanto potranno mai pesare, per coloro che ne godono, le comodità della vita moderna di fronte a un'eventuale fusione delle calotte glaciali? E quanti centesimi potranno valere tutte le conquiste della medicina moderna, se dovesse scoppiare una terza guerra mondiale?

Sono conti impossibili da fare in qualunque campo: il più e il meno si aggrovigliano inestricabilmente. E tanto meno possono esser fatti per tutti i campi insieme, a meno che non lo faccia la realtà un giorno per noi. Per poter fare i conti bisognerebbe avere degli elementi separabili, che qui non esistono. Il falso pregiudizio della separazione – «serbiamo la medicina moderna e rigettiamo (le conseguenze militari de) la fisica nucleare» – contiene una illogicità identica a quella dei giovani ecologisti che rifuggono l'industria fondando comunità rurali, in seno alle quali non possono fare a meno dei prodotti dell'industria. La medicina moderna e la fisica nucleare (teorica e applicata) non sono piante diverse ma due rami dello stesso albero, per non dire due sostanze contenute nel medesimo frutto. L'esistenza e lo sviluppo dell'una come dell'altra presuppongono lo stesso tipo antropologico, lo stesso atteggiamento nei confronti del mondo e dell'esistenza umana, le stesse modalità di pensiero, di tecnicità e di strumentazione.

Tutto questo non significa che la ricerca scientifica è «cattiva» in sé, lungi da ciò, né che sia necessario bloccarla (in ogni modo, non lo si potrebbe né dovrebbe fare). Siamo solo richiamati ad alcune evidenze, certune banali, altre meno.

Evidenze banali: fuori del loro laboratorio, gli scienziati sono

uomini come gli altri, vulnerabili all'ambizione, al desiderio di potere, all'adulazione, alla vanità, alle influenze, ai pregiudizi, alla cupidigia, agli errori di giudizio e alle prese di posizione avventate, come chiunque altro. Come era prevedibile, l'immenso progresso del sapere positivo e delle sue applicazioni non si è accompagnato ad un millimetro di progresso morale, né da parte dei suoi protagonisti né da parte dei loro concittadini.

Evidenze meno banali: la fantastica autonomizzazione della tecno-scienza – che Jacques Ellul ha avuto l'imprescrittibile merito di formulare già nel 1947 – e che scienziati e non mascherano mediante l'illusione della separabilità dei «mezzi» dai «fini», secondo cui un altro «padrone» potrebbe dare all'evoluzione tecnoscientifica un orientamento diverso. Ma questo insieme di conoscenze, di pratiche, di possibilità, che fabbrica laboratori, tecnici di laboratorio, imitatori, inventori, scopritori, armi apocalittiche, bambini in provetta, chimere reali, veleni e medicinali – questa ipermegamacchina nessuno la domina o la controlla e, allo stato attuale delle cose, la questione di sapere se qualcuno sarebbe in grado di farlo non si pone nemmeno. Con la tecno-scienza, l'uomo moderno crede d'aver dato a se stesso il dominio. In realtà, se anche esercita un numero crescente di «domini» puntuali, è impotente più che mai di fronte alla totalità degli effetti delle sue azioni, proprio perché queste si sono moltiplicate a dismisura e toccano strati dell'ente fisico e biologico intorno ai quali non si sa niente, cosa, questa, che non gli impedisce di frugare con un bastone sempre più grande in questo formicaio che è certo anche un nido di vespe.

È ora di finirla con l'idea che la scienza e la tecnica conferirebbero all'umanità un potere che sarebbe oggi «mal utilizzato». Da una parte, la tecno-scienza produce costantemente «potere», nel senso ristretto di effettiva capacità di fare; dall'altra, con l'evoluzione della società contemporanea, questo potere non sarebbe stato possibile «utilizzarlo» altrimenti da come di fatto è utilizzato, e da parte di nessun altro se non da chi lo utilizza, cioè Nessuno. Non c'è né tecnocrazia né «scientocrazia». Lungi dal formare un nuovo gruppo dominante, scienziati e tecnici servono Apparati di potere esistenti (a rigore, ne fanno parte) e tali Apparati sfruttano, certo, e opprimono quasi tutti, ma in verità non dirigono nulla.

Nel cuore dell'epoca moderna, a partire dalla fine dei «secoli

bui», campeggiano due significazioni immaginarie sociali, intrinsecamente antinomiche benché comunque legate (ma il loro legame non può occuparci in questa sede): da una parte, l'autonomia che ha animato sia i movimenti emancipatori e democratici che percorrono la storia dell'occidente, sia la rinascita dell'interrogazione e dell'indagine razionale; dall'altra, l'espansione illimitata del dominio «razionale», alla base dell'istituzione del capitalismo e delle sue trasformazioni (fra cui, con una mostruosa inversione, il totalitarismo), culminante senza dubbio nel dilagare della tecno-scienza.

Per motivi che ho ampiamente sviluppato altrove, il dominio «razionale» oggi in fase di espansione illimitata in realtà non può essere che un dominio pseudorazionale. Ma qui interessa soprattutto un'altra dimensione. Un dominio «razionale» implica, esige in verità – da che la «razionalità» è stata vista come perfettamente «oggettivabile», cosa che ha voluto ben presto dire «algoritmabile» –, un dominio impersonale. Ma un dominio impersonale esteso a tutto è evidentemente il dominio di nessuno, e dunque è il completo non-dominio, il non-potere (in una democrazia, c'è certamente una regola razionale impersonale, la legge, pensiero senza desiderio, come diceva Aristotele, ma ci sono anche governanti e giudici in carne e ossa).

Del tutto sintomatica a questo riguardo è l'attuale tendenza all'«automatizzazione delle decisioni», già in corso in un gran numero di casi secondari ma che comincia a prendere un altro andamento con i «sistemi esperti». Ancor più emblematica è l'idea, che ne costituisce in qualche modo il compimento, della *Doomsday machine*, sistema esperto, da cui in realtà non siamo poi così lontani, che farebbe partire automaticamente i missili da un campo non appena si calcoli – o si supponga – che siano partiti quelli del campo avversario, eliminando così dalla dissuasione ogni fattore politico-psicologico «soggettivo» (dunque fallibile e influenzabile).

Nelle società che hanno preceduto la nostra, la negazione della mortalità umana era assicurata dalla religione nel senso più ampio del termine. Questa negazione è sempre stata un «diniego», nel senso freudiano del termine: negazione che, nell'atto stesso di formularsi, dimostra il contrario di ciò che afferma esplicitamente (se l'uomo fosse immortale, non avrebbe affatto bisogno di tutte quelle dimostrazioni e di tutti quegli articoli di fede). Questo ruolo è

oggi svolto, per quanto possibile, dalla tecno-scienza. Non basta andare ripetendo che nel mondo moderno la scienza ha preso il posto della religione: bisogna comprendere contemporaneamente i limiti di questa sostituzione (che qui non ci riguardano) e l'elemento di verità che comporta. La scienza offre un sostituto alla religione in quanto incarna l'illusione dell'onniscienza e dell'onnipotenza, l'illusione del dominio. Questa illusione si materializza in un'infinità di maniere: dall'attesa della medicina miracolosa, passando per la convinzione che gli «esperti» e i governanti sappiano ciò che è buono, fino all'ultima consolazione: «Io sono debole e mortale, ma la Potenza esiste». La difficoltà dell'uomo moderno ad ammettere l'eventuale nocività della tecno-scienza ha una certa analogia con il sentimento di assurdità che proverebbe il fedele di fronte all'asserzione: Dio è cattivo.

Dalla valorizzazione del poter fare in quanto tale all'adorazione della nuda forza, lo scarto è esiguo.

Il fantasma dell'onnipotenza esiste senza dubbio da che uomo è uomo. Si è materializzato in qualche potenza particolare, e si è rifugiato nella magia o nella conquista militare. Per la prima volta, fecondato dal suo stesso frutto – la razionalità –, ha potuto divenire potenza storica effettiva, significazione immaginaria sociale che ha dominato un mondo intero. Se ciò è potuto accadere, non è dipeso solo dal fatto che l'immaginario umano ha preso questa strada e si è dato mezzi diversi da quelli magici o ingenuamente militari, ma anche dalla conoscibilità e manipolabilità del mondo – dal fatto che il mondo «preumano» si presta a tutto ciò.

Il mondo è conoscibile in modo apparentemente illimitato, svelando al nostro lavoro uno dopo l'altro strati connessi e tuttavia eterogenei. Ma evidentemente non è manipolabile senza limite, e questo non da un semplice punto di vista «estensivo» (invertire il senso di rotazione della galassia per esempio), ma da un punto di vista qualitativo. Questo limite noi lo abbiamo chiaramente raggiunto e siamo sul punto di oltrepassarlo contemporaneamente da più parti. Ed esiste un rapporto molto intimo, ho cercato di mostrarlo, fra il dispiegamento illimitato della nostra conoscenza e i limiti che si dovrebbero imporre alle nostre manipolazioni.

Sennonché, nello stesso momento in cui si espande trionfante il furore della «potenza», il feticismo del «dominio razionale», nello stesso momento sembra subire un'eclissi l'altra grande signi-

ficazione immaginaria creata dalla storia greco-occidentale, quella dell'autonomia, in particolare politica. La crisi attuale dell'umanità è crisi della politica nel senso principale del termine, crisi della creatività e insieme dell'immaginazione politiche, crisi della partecipazione politica degli individui. La privatizzazione e l'«individualismo» imperanti lasciano libero corso al dispotismo degli Apparati in primo luogo, al percorso ormai autonomizzato della tecno-scienza, a un livello più profondo.

È qui il punto estremo della questione. Gli enormi pericoli, la stessa assurdità contenuta nello sviluppo onnidirezionale ma senza alcun vero «orientamento» della tecno-scienza non possono essere evitati da «regole» decretate una volta per tutte, né da un «gruppo di saggi» che non potrebbe che divenire strumento, se non addirittura soggetto, di una tirannia. Più che una «riforma dell'intendimento umano», ci vorrebbe una riforma dell'essere umano in quanto essere storico-sociale, un *ethos* della mortalità, un autosuperamento della Ragione. Non abbiamo bisogno di *alcuni* «saggi». Abbiamo bisogno del fatto che la maggior parte degli individui acquisti ed eserciti la saggezza, cosa che a sua volta richiede una trasformazione radicale della società come società politica, che instauri non solo la partecipazione formale ma la passione di tutti per gli affari comuni. Sennonché, l'ultima cosa che la cultura attuale produce sono esseri umani saggi.

– «Allora che cosa volete? cambiare l'umanità?

– No, qualcosa d'infinitamente più modesto: che l'umanità cambi se stessa, come ha già fatto due o tre volte».





## Postfazione

### *La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*

«Dopo il declino delle sue grandi correnti storiche il socialismo può riapparire solo con l'autonomia».

Vittorio Foa, *Lettere dalla giovinezza*, Torino 1998, p. XV.

Autore al tempo stesso radicale ed enciclopedico, per riprendere una felice definizione di Edgar Morin, Cornelius Castoriadis è stato il pensatore tardonovecentesco della creazione umana come genesi ontologica, insorgenza permanente di forme e figure di volta in volta imprevedibili e irriducibili di tutto ciò che è.

Il filo conduttore della sua multiforme attività – Castoriadis ha lavorato professionalmente dapprima come economista e in seguito come psicoanalista, la sua opera teorica ha spaziato dall'analisi socio-politica alla riflessione propriamente filosofica – è senza dubbio la «costante preoccupazione per la questione rivoluzionaria in quanto questione dell'autotrasformazione della società»<sup>1</sup>, che l'ha appassionato fin da giovanissimo, orientandolo alla militanza politica rivoluzionaria prima in Grecia, poi in Francia, dove arrivò alla fine del 1945 e dove pochi anni dopo fondò con Claude Lefort il gruppo e la rivista *Socialisme ou Barbarie*, di cui – protetto da diversi pseudonimi (tra i più usati, Chaulieu e Cardan) – fu il principale animatore fino al 1965. Il lettore interessato può leggerne altrove uno stringato resoconto<sup>2</sup>.

Ciò che mi preme qui sottolineare, con riferimento allo sfondo politico militante del pensiero di Castoriadis, è lo stretto rapporto tra questo pensiero e ciò che lo provoca nella realtà storico-sociale. In una prima fase, allorché la sua attività è tutta tesa alla costruzione d'un gruppo politico rivoluzionario, le idee che poi diventeranno centrali nel suo pensiero filosofico sono già presenti come

capisaldi dell'opposizione alla politica burocratica degli apparati di partito che presumono di dirigere e di fatto monopolizzano il movimento rivoluzionario. A metà degli anni '60 queste idee culminano nella critica del paradigma economicistico e funzionalistico predominante nel marxismo e, grazie all'apporto fecondo d'un uso originale di categorie psicoanalitiche, inducono Castoriadis a intendere l'alienazione come asservimento all'immaginario istituito, e l'autonomia individuale e collettiva come progetto praticabile del suo superamento storico (cfr. qui i capitoli secondo e quinto). Messe alla prova dell'imprevista esplosione di creatività collettiva del '68, alla quale mancò tuttavia l'attitudine a dare stabilità all'incandescente ma evanescente irruzione dell'immaginario collettivo sulla scena della storia, queste idee verranno rielaborate e presentate in forma filosofica nell'*opus magnum* del '75 – *L'institution imaginaire de la société* – nella cui seconda parte la posta in gioco dell'azione politica si preciserà in termini di *autoistituzione esplicita* della società.

In questi stessi anni l'allontanamento dalla militanza politica va di pari passo con la crescente notorietà della sua opera. E tuttavia sarebbe fuorviante irrigidire e accentuare le differenze tra i due aspetti di essa. Ciò che essenzialmente muta dopo il fallimento del '68 è la congiuntura sociale-storica. Castoriadis riconosce a più riprese che la crisi della società non è più l'effetto d'un movimento che dall'interno le si oppone e la destabilizza, ma è ormai solo la conseguenza dell'usura dei significati sociali dominanti e dell'auto-rappresentazione della società, un assai lento fenomeno di slabramento e di decomposizione. Il che viene poi puntualmente confermato e se possibile ingigantito all'ora del crollo dei regimi cosiddetti «socialisti» dell'Est europeo.

Cambia dunque la prospettiva dalla quale l'autore può pensare e scrivere la propria opera. L'idea di creazione anonima, l'autonomia come progetto di autogoverno e partecipazione democratica diretta, la riconduzione della creatività della storia all'opera dell'immaginario collettivo, non possono più in primo luogo apparirgli come capisaldi di un'attività politico-rivoluzionaria, minoritaria certo, e tuttavia concreta e riconoscibile, e dunque non gli si presentano più come idee la cui capacità di «tenuta» e aggregazione è immediatamente passata al vaglio delle caratteristiche salienti della fase sociale-storica (le quali, semmai, dovrebbero

costituirne una smentita e un controesempio), ma vengono riprese e rielaborate in tutti i loro risvolti teorici. Non che la teoria divenga rifugio, compensazione o ratifica dell'impotenza politica. Direi anzi che l'elaborazione filosofica di queste idee, scavandone coraggiosamente le implicazioni paradossali e le zone d'ombra, riesce in definitiva a individuare il *limite invalicabile* d'ogni contributo teorico al processo della creazione storica, senza presumere di prescrivere una qualche direzione di senso predeterminata. In tal modo, interrogando le implicazioni e la praticabilità del progetto politico dell'autonomia nella fase della sua «eclissi» (si veda la conclusione dell'ultimo dei precedenti saggi), emerge sempre più esplicitamente *il rapporto circolare tra la creazione storica e i suoi presupposti*.

Nella parte edita della sua opera matura – si sa che negli ultimi anni stava lavorando alla pubblicazione dei seminari sulla creazione umana tenuti all'École pratique des hautes études, dove era approdato nel 1979 essenzialmente grazie a Pierre Vidal-Naquet<sup>3</sup> – Castoriadis si consacrava con inesausta passione pedagogica e con grande probità intellettuale alla delucidazione e all'approfondimento delle idee *in nuce* già contenute nell'*Istituzione*, delle quali tuttavia non manca d'evidenziare difficoltà e paradossi. Ed è proprio in questo lavoro di scavo – documentato da molti dei testi di questo volume, al cui centro campeggia la grande aporia del circolo della creazione<sup>4</sup> – che mi sembra debba esser individuato e valorizzato il suo contributo teorico e politico più significativo, il suo testamento per così dire, il modo con cui questo pensatore della rivoluzione come autotrasformazione autonoma della società, quest'autore radicale che non ha mai voluto *émasculer* quel che pensava per renderlo più accettabile, questo militante<sup>5</sup> per il quale non si trattava d'inseguire la realtà ma di confrontarla a un progetto assunto, discusso e difeso in quanto tale – nell'affrontare le implicazioni d'un tale pensiero e progetto non se ne nasconde i limiti, le zone d'ombra, i paradossi<sup>6</sup>, e *solo in tal modo* finisce per mostrare quale possa essere il varco, la «facilitazione» – la *Bahnung* o il *frayage* – dell'autonomia e della sua praticabilità alla vigilia del XXI secolo.

Castoriadis sarà stato il pensatore dei *domaines de l'homme*, di quegli ambiti dell'umano il cui modo d'essere specifico, caratte-

rizzato indissolubilmente e simultaneamente dall'immaginazione della psiche singola e dall'immaginario sociale, cioè dall'insorgenza di modalità del senso altre dalla funzionalità e irriducibili a quest'ultima, non può che essere analizzato nelle sue implicazioni ontologiche globali. Come si legge all'inizio del saggio che apre la presente raccolta, «*l'umanità emerge dal Chaos, dall'Abisso, dal Senza-Fondo*»: e Castoriadis ne ricerca instancabilmente le ripercussioni sul piano dell'economia generale dell'essere. La nozione di creazione ontologica non fa che evocare questa permanente insorgenza, immotivata e imprevedibile, d'un senso non-funzionale – insorgenza originale di forme e determinazioni le cui configurazioni proprie, nella loro specifica novità e nella loro individualissima portata, risultano irriducibili a tutto quanto le precedeva. Ma il paradosso è che questa irriducibilità non esclude una certa preesistenza di quel che sarà in ciò che già c'era. Se l'umanità emerge dal caos o dall'abisso costitutivi dell'essere stesso, ciò significa che l'essere non era già predeterminato e stabilizzato, e che quindi la sua incompletezza e la sua indeterminatezza non escludevano la creazione, pur senza poter «spiegare» la genesi del nuovo e dell'imprevedibile, che di conseguenza non va certo ascritto a risultato o effetto di tale indeterminatezza, ma che tuttavia la presuppone e da lì prende le mosse.

Il caos, l'abisso, il senza-fondo non solo non devono impedire quel movimento originario e inaugurale attraverso il quale si produce e s'effettua l'insorgenza imprevedibile ma non impossibile d'una nuova stratificazione di ciò che è: ma non smettono di costituire il presupposto, l'intima fonte d'indeterminatezza, l'intrinseca caducità o mancanza d'assolutezza che sempre apre il varco all'autotrasformazione, ossia ad un tempo alla mortalità e alla natalità, alle possibilità correlative della distruzione e della creazione. Nel caso dell'umanità, il caos e l'abisso non sono unicamente ciò da cui essa emerge, ma ciò che ontologicamente sempre essenzialmente l'accompagna, persistendo, al fondo della psiche singola e alla base del sociale-storico, come fattori d'instabilità e di permanente autoalterazione. In tal modo Castoriadis invita a pensare lo stesso evento dell'essere come evento di creazione permanente e immotivata, origine di sé a partire da sé, all'interno d'un movimento originale d'autopresupposizione mediante cui ciò che è emerge sempre a partire da un'alterazione di sé, e di conseguenza

deriva da un sé che non è ancora ciò che sta per diventare, pur essendo ciò sulla cui base ha sempre già incominciato a trasformarsi per determinarsi così e non altrimenti.

Ecco che la creazione umana come genesi ontologica è bensì intesa da Castoriadis come creazione *ex nihilo* ma non *cum nihilo* né *in nihilo*. L'essere che sorge determinandosi attraverso la propria alterazione presuppone il «senza-fondo» magmatico su cui si staglia la creazione di sé. Quest'ultima «si fa come discesa in cui vengono a essere al tempo stesso figura e sfondo, ciascuno mediante l'altro e nella modalità della propria relazione all'altro. La figura storica e il suo orizzonte sono creati insieme»<sup>7</sup>. Questa circolarità dell'evento della creazione non ha origine, fondamento o causa al di fuori d'essa stessa. È dunque origine di sé. Il che al tempo stesso la radicalizza e la limita. Soprattutto nel saggio su «Istituzione della società e religione», posto in apertura di questo libro, Castoriadis sostiene che la creazione ontologica emerge per ricoprire il caos originale che tuttavia continua a manifestarsi entro e attraverso l'insorgenza della stessa creazione, impedendole di coincidere del tutto con se medesima, continuando a esserne la fonte d'alterazione permanente. Ne segue che la creazione presuppone e continua a presupporre il caos donde emerge – ma che non crea, né riesce a riassorbire in sé fino a coincidervi. Essa presuppone lo scarto tra sé e sé, la necessità di *partire da sé* per alterarsi e trasformarsi, cioè per porsi come origine di sé – necessità implicante un paradosso da non sottovalutare: quello precisamente in virtù del quale il «sé» da cui si tratta di partire, in quanto tale e a rigore, non è *ancora* costituito, proprio perché, a ben vedere, esso è l'esito del movimento in cui la creazione, originandosi, viene a sé *senza partire da nessun luogo*. Non ancora costituito, perché da sempre e per sempre irriducibile a un fondamento determinato e necessitante, il caos donde emerge la creazione, e che essa porta con sé, è l'articolazione interna dell'origine<sup>8</sup>, la sua insuperabile *temporalità*.

In questo senso può e deve dirsi che l'orizzonte della creazione è il tempo in quanto autoalterazione permanente di ciò che è. Lungi dal risultare assimilabile alla definizione platonica di «immagine mobile dell'eternità immobile», il tempo non è in alcun modo una sorta di degradazione derivata e tutto sommato estrinseca d'uno standard ideale e atemporale che ne costituirebbe onto-

logicamente l'*arche* e il *telos*. Il tempo è l'instabilità stessa dell'essere, la sua intrinseca e insuperabile mancanza d'una determinatezza e d'una completezza già date. In ciò il tempo non ha origine in una qualche pienezza primordiale, ma è invece – secondo una formula che ritorna più volte nel *Saggio sul tempo* di Norbert Elias – radicalmente *senza inizio*, sempre già e per sempre costitutivo dell'evento stesso dell'essere, della sua eccedenza rispetto alla propria identità attuale di volta in volta presente. Non c'è un punto zero del tempo, una sua scaturigine extra-temporale che si sottrarrebbe all'alterazione e all'evanescenza, e si staglierebbe sul carattere inevitabilmente derivato, indiretto e obliquo della successione temporale, fungendo da simbolo di un'originale pienezza ontologica, perduta bensì ma tuttavia promessa al suo ripristino o recupero teleologico. L'origine del tempo è già temporale. Non c'è alcun istante – alcuna immediatezza originaria – fuori del tempo o prima del tempo donde il tempo deriverebbe, semplicemente perché l'essere stesso è tempo, non-coincidenza con sé, autoalterazione: non già realtà immediatamente data al cospetto del pensiero, ma posta in gioco o esito d'un fare originale e originario, d'una creazione pluristratificata e complessa, al cui culmine non v'è nient'altro che l'essere stesso, di cui propriamente non dovrebbe dirsi che è ma che ha-da-essere.

Ecco perché questa creazione come originarsi dell'essere stesso, originarsi di sé a partire da sé, è radicale senza però essere assoluta" – senza esser dunque né illimitata né immediata o istantanea, senza inglobare la totalità nella presunta trasparenza dell'originario, e senza peraltro potersi riassumere o riassorbire nell'evento semplice e puntuale d'un darsi immediato dell'essere allo sguardo panoramico della teoresi. Il carattere poetico e non teorico dell'essere è originario, ma l'originario non è l'oggetto possibile d'alcuna visione istantanea e diretta. Non esiste intuizione dell'origine, poiché l'auto-originarsi dell'essere non si coglie come tale se non *post factum*. L'abisso attraversa l'essente, ne è costantemente all'origine, ma si tratta d'una origine da cui non ci s'avvede d'esser preceduti e di provenire se non per essersene separati. «Prima» della separazione, non esiste vissuto immediato dell'originario; «dopo» la separazione, un vissuto diretto dell'originario è intrinsecamente impossibile (questa è stata, da ultimo, l'illusione intuizionistica della fenomenologia husserliana). Ciò che è

originario, a ben vedere, è dunque precisamente la separazione dall'origine, la cui «perdita» o «mancanza» è, essa sì, propriamente *originaria*, giacché ne precede il mai avvenuto e mai goduto possesso, oggetto esclusivamente di vagheggiamenti mitici. L'abisso originario donde procede la creazione e che persiste in essa è quindi accessibile solo entro e attraverso la separazione o lo scarto, il che rende preliminarmente illusoria qualunque fantasia di fusione primordiale.

Proprio in quanto separazione dall'origine, la creazione come autocreazione è etimologicamente *Ursprung*, balzo primordiale, movimento letteralmente *primesautier*, in virtù del quale nulla può mai dirsi puramente, viverli immediatamente o darsi a vedere direttamente come origine, giacché l'origine è sempre un originar-si, un far-si essere come origine, il manifestarsi ed effettuarsi nello sdoppiamento di sé. In questo senso, «l'origine è creazione»<sup>10</sup>, e quest'ultima – come l'autore spesso ribadisce<sup>11</sup> – presuppone se stessa. Non esiste alcuna unità originaria, la cui presunta semplicità immediata non è che un modo per occultare l'aporia intrattabile della circolarità della creazione in quanto autopresupporre dell'origine.

I termini del ragionamento vengono ripresi e chiariti dallo stesso Castoriadis in un passo piuttosto recente, che mette conto citare per esteso, giacché costituisce in qualche modo l'esito ultimo della sua riflessione su questo punto: «Questa facoltà di far essere, far uscire da sé modi d'essere, determinazioni e leggi che saranno d'ora in poi le leggi, le determinazioni, i modi d'essere di sé, è quel che definisco creazione radicale. Ma che cos'è questo "sé" che fa esser se stesso, senza essere "ancora" un qualcosa di determinato ma che *sta per determinarsi* così e non altrimenti? È quel che definisco il Senza Fondo, il Caos, l'Abisso dell'essere umano (singolo e collettivo) [...]. Se è certo che tale creazione ci si manifesta decisamente e plasticamente nell'ambito dell'umano, è tuttavia impossibile escludere tale ambito dall'essere/essente totale. Se la creazione appartiene all'umano, *in virtù di questo solo fatto* appartiene all'essere/essente totale. Al di là, vi è tutta l'elaborazione e la delucidazione ontologica che resta da fare»<sup>12</sup>.

Bilancio, prospettive, compiti: così l'autore aveva intitolato uno dei suoi testi di *Socialisme ou Barbarie* e lo stesso titolo converrebbe senz'altro al passo citato, rimasto purtroppo senza seguito. Proviamoci a svilupparne alcune implicazioni decisive, partendo



dal reciproco rimando tra la creazione ontologica come creazione di sé e il problematico statuto di questo sé abissale da cui la creazione emerge ma che – paradossalmente – è questa stessa creazione a far essere.

Sotto questo profilo, siamo invitati a non nasconderci le difficoltà ma ad affrontarle a viso aperto, rilanciando la posta in gioco della riflessione: siamo invitati a farlo dallo stesso autore che evoca a più riprese l'inevitabilità o il carattere inaggirabile del circolo primordiale della creazione umana come genesi ontologica. Tale circolarità, impossibile da ridurre, spiegare o fondare deducendola da un qualche elemento semplice e puntuale che – precedendola – le si sottrarrebbe, può tuttavia esser pensata interminabilmente, a patto di sfidare il predominio delle categorie logico-ontologiche della tradizione; a patto altresì d'interpretare in maniera rinnovata la stessa attività politica. Solo così, forse, questa aporia del circolo può mostrare la sua «fecondità», riaprire «l'interrogazione laddove la razionalizzazione della modernità l'aveva per sempre negata», facendo riferimento a una sorta di *ubiquità* di ciò che pur presentandosi ed essendoci accessibile esclusivamente nel campo sociale-storico, si radica e proviene da «altrove»<sup>13</sup>, e resta irriducibile e non assimilabile al sociale-storico, in quanto precisamente ne costituisce un presupposto.

Il pensiero della creazione umana come genesi ontologica, radicata in un'irregolare e pluristratificata autocreazione dell'essere stesso, sfugge alle trappole della rarefazione metafisica – sempre possibile e sempre in agguato – e si demarca da ogni fantasia idealistica d'autogenerazione, solo in quanto esplicitamente affronta e tematizza le implicazioni di questo *altrove*. Il carattere non eliminabile d'un simile presupposto impedisce la confusione tra l'*originario* e l'*immediato*, in virtù della quale la complessità della creazione in quanto genesi ontologica verrebbe abusivamente a identificarsi con la semplicità trasparente di un'autoproduzione istantanea. Sono proprio le implicazioni del processo della creazione come processo originario, come riconduzione d'ogni significato istituito all'evento della sua insorgenza immotivata ma non istantanea, che impediscono a ogni progetto politico mirante all'instaurazione d'un nuovo ordine storico di prenderne di mira l'avvento come se fosse indipendente dal già dato, come se non dovesse procedere – sia pure per allontanarsene – da ciò che ne costi-

tuirà il presupposto. L'aporia del circolo diventa feconda per un pensiero che non intenda più l'attività politica collettiva (non già l'attività d'un più o meno ristretto gruppo di presunti professionisti della gestione tecnica e amministrativa degli apparati dello Stato) esclusivamente «come spasmo e parossismo, stato febbrile, accesso d'entusiasmo e di rabbia [...], insomma come Rivoluzione»<sup>14</sup>. È qui presa di mira l'accezione mitica della Rivoluzione – peraltro già criticata nelle pagine sul comunismo tradotte nel capitolo quinto di questo volume – in quanto accesso istantaneo e improvviso a un ordine storico assai spesso considerato come riappropriazione che fa seguito a un'esperienza originaria d'espropriazione, e perciò come ritorno alla perduta felicità delle origini. In tale contesto, il pensiero «rivoluzionario», per contrapporsi radicalmente al dato e all'istituito, sogna incoerentemente di liberarsi della necessità stessa dell'istituzione. Alla base delle sue *impasses* politiche, è quindi legittimo individuare la pretesa impossibile e illusoria d'un accesso immediato e diretto all'originario. L'obiettivo della delucidazione ontologica è anche quello di demistificare tale illusione, svelandone le radici profonde.

Pensare il circolo della creazione significa, infatti, esplicitare il rapporto tra la creazione e il suo presupposto: quest'ultimo non è un fondamento necessitante, ma l'orizzonte ineliminabile della praticabilità e dell'insorgenza d'un *quid novum*. Il circolo della creazione contiene in sé l'aggrovigliato paradosso dell'originario, nella sua portata ontologica e non semplicemente nelle sue implicazioni ermeneutiche. Il punto decisivo è qui il seguente: non si tratta soltanto di rivendicare, contro la logica, l'inevitabilità del circolo, la necessità di muoversi in esso, la quale – come si compiace di scrivere Heidegger all'inizio di *Holzwege* – è, per il pensiero che sa attraversarlo, un festa. Il circolo non è solo una figura o una regola ineliminabile dell'interpretazione grazie alla quale si passa dall'ermeneutica all'istorica, come sostiene Gadamer. Anche Hannah Arendt, alla fine d'un suo importante saggio teorico scritto a ridosso delle *Origini del totalitarismo*, parla con accenti heideggeriani del circolo inevitabile della comprensione d'un evento storico. Ma già in quest'ultimo caso il discorso è diverso. Poiché in quel saggio (si tratta di *Understanding and Politics*, apparso nei primi anni '50 nella *Partisan Review*, dove l'autrice aveva già preso le distanze da Heidegger in un memorabile pezzo sulla

*Existenz Philosophie*), il punto di partenza dell'analisi è precisamente l'esigenza d'emettere un giudizio politico sul processo storico, la cui peculiare originalità può esser colta in quanto tale solo da un essere «*whose essence is beginning*». È la facoltà umana di dare inizio a un che di nuovo, è la capacità umana d'immaginare qualcosa d'irriducibile a ciò che è, a permettere una comprensione degli eventi storici. La circolarità in questo caso non è più solo una necessità dell'interpretazione ma attiene alla struttura stessa di ciò che è in gioco nell'ontologia del processo storico.

Ma allora in che senso quella del circolo della creazione è un'*aporía*? Precisamente perché, se la circolarità non è solo una caratteristica del processo ermeneutico mediante il quale s'accede alla comprensione ontologica, la struttura stessa dell'essere risulta impigliata originariamente nel circolo – e nella sua inevitabile petizione di principio. Ciò significa in primo luogo che l'evento dell'essere – originariamente caratterizzato dall'autopresupporci della creazione o dall'autoalterazione della temporalità – è intrinsecamente inaccessibile in modo immediato e diretto, giacché risulta in lui stesso caratterizzato da un'originaria e insuperabile circolarità, non-immediatezza, non-semplicità. Lungi dall'essere, nella sua struttura ontologica, immediato e semplice, l'originario è paradossalmente già in se stesso derivato e obliquo<sup>15</sup>. In altri termini, non è che la circolarità sia solo una figura del processo ermeneutico: non è che quest'ultimo sia reso necessario dall'iniziale impossibilità d'accedere direttamente al senso ideale e unitario, all'intimità semplice e all'autodonazione diretta dell'essere stesso. «Prima» o «al di qua» del processo ermeneutico – circolare, indiretto, obliquo –, «oltre» il carattere derivato della mediazione simbolica, non si troverà alcuna semplicità o interiorità originaria, in se stessa trasparente, puntuale e unitaria, oggetto privilegiato d'una visione intuitiva – la visione dell'origine – a noi magari preclusa, ma in se stessa possibile e necessaria. Il carattere non semplicemente ermeneutico ma ontologico della circolarità sta precisamente a significare che l'originario non è mai stato e non sarà mai – è strutturalmente escluso che sia – in se stesso *immediato*, che l'intrinseca semplicità dell'origine, le sue presunte istantaneità e trasparenza, condizioni di possibilità della sua autodonazione diretta, sono in realtà il mito speculativo del discorso filosofico, attraver-

so il quale vien data garanzia ontologica all'auspicio più profondo, all'intento più radicale, al desiderio più irrealizzabile della psiche: l'accessibilità immediata al senso, il che oscuramente fa corpo col diniego della mortalità e col rifiuto della caducità che minaccia l'onnipotenza dei desideri.

L'aporia sta nel fatto che, mentre si fanno strada nel pensiero di Castoriadis la messa in luce della struttura circolare dell'origine, la sua inaccessibilità immediata e la correlativa impossibilità d'evitarne la complicazione originaria, emerge al tempo stesso ciò che non solo limita la stessa portata della creazione ontologica ma ne fa vacillare il carattere assolutamente innovativo, destabilizzante, imprevedibile. Proprio la nozione centrale di creazione che in questo pensiero evoca la rottura, l'interruzione, la svolta inspiegabile e l'instaurazione inaugurale e autodeterminantesi di ciò che si rivelerà irriducibile a quanto lo precede, proprio questa nozione porta in se stessa le tracce della ripetizione che la nega e con la quale è inevitabile convivere, ne evidenzia la pesantezza spaventosa ma ineliminabile e non riesce a far tacere il brusio insensato e assordante che da sempre e per sempre la disturba. Quest'aporia del circolo, Castoriadis non solo non l'evita, ma l'insegue e la segnala addirittura sul piano dell'autonomia – sul piano cioè di quel che ai suoi occhi costituisce una creazione storica privilegiata, perché consapevole e deliberata: la creazione dell'autoistituzione esplicita della società. Egli riconosce, in uno dei saggi tratti in questo libro, che l'autonomia – sfornita com'è e come dev'essere d'una qualsiasi attualità ontologica immediatamente data – «si crea esercitandosi, *il che presuppone che, in qualche modo, preesista a se stessa*»<sup>16</sup>.

Un'osservazione che acutizza la medesima difficoltà si ritrova già nella prima parte dell'*Institution imaginaire de la société*, dove si dice dell'autonomia che, «*présente fin dall'origine*, costituisce la storia anziché esserne costituita»<sup>17</sup>.

Rilievi di primo acchito imbarazzanti, giacché in fin dei conti sembrano far pensare che quell'autonomia che si tratta d'instaurare nella sua novità inedita, superando l'alienazione sia sul piano individuale (obiettivo della psicoanalisi) sia su quello collettivo (obiettivo della prassi politica), quell'autonomia di cui lo stesso progetto e la sua delucidazione costituiscono già una prima realizzazione, intanto possa esser progettata, perseguita e magari rea-

lizzata, in quanto non solo preesistente ma addirittura costitutiva della stessa origine del processo storico. Ne risulterebbe una nuova visione nostalgica della vicenda umana individuale e collettiva: la cui mèta – il cui oggetto di desiderio – non sarebbe altro che il ritorno alle origini.

Occorre domandarsi in che modo la tesi secondo cui la creazione presuppone se stessa, giacché è in qualche modo necessario che i suoi effetti le preesistano affinché essa possa aver luogo, non annulla l'affermazione della discontinuità e creatività del processo storico. Altro modo di porsi la stessa domanda: in che cosa il circolo della creazione ontologica di cui parla Castoriadis si distingue dal circolo speculativo di Hegel, inteso come quel divenire di sé che presuppone e dispiega la coincidenza assoluta di *arche* e *telos*?

È possibile mostrare che la differenza e l'irriducibilità tra di essi derivano in definitiva dal fatto che Castoriadis ritrova all'interno stesso dell'origine e del suo presupporre proprio quello scarso irriducibile tra l'originario e l'immediato che la dialettica speculativa hegeliana tendeva ad abolire, sovrapponendoli l'un l'altro fino a farli coincidere senza residui. Attraverso il circolo della creazione, culminante nella tesi della preesistenza dell'autonomia, del suo esser presente «fin dalle origini», veniamo rinviiati al paradosso stesso dell'origine, alla sua intrinseca ambiguità. Infatti il punto nevralgico scoperto dell'intero discorso è la natura stessa di quello stato primordiale, in cui si dice che l'autonomia sia già presente. A ben vedere, non può trattarsi d'una presenza reale e originaria, come se l'autonomia fosse una componente effettiva ed empiricamente reperibile d'uno stadio antichissimo dello sviluppo storico. Ciò che è originario, in quanto tale, si sottrae a un affermamento istantaneo, puro e diretto, e si mostra perciò di per se stesso inaccessibile in prima persona, sempre già passato o perduto. È solo a posteriori, a partire dai suoi effetti, che può aversi accesso all'origine, la quale perciò, in quanto tale, in se stessa, cioè nella sua stessa struttura ontologica, non sfugge alla complicazione della circolarità. Il presente d'un atto di coscienza vissuto immediatamente in prima persona non è l'originario, e di converso l'origine non è mai stata presente. Quel che può dirsi presente fin dall'origine, è solo ciò che, a partire da quanto di quella origine è conseguenza e filiazione storica, ce ne apparirà *après coup* costitutivo. Possiamo dire che l'autonomia è originaria solo perché – a parti-

re dalla creazione storica nella quale siamo inseriti – scorgiamo in essa il *principio* immanente all'origine, il quale però non coincide immediatamente con essa. Al contrario, la semplicità immediata d'una tale coincidenza ultima è precisamente quel che tenta d'attingere la dialettica speculativa, che deve rimuovere e negare l'articolazione interna dell'originario, l'insormontabile scarto di origine e principio che gli è immanente.

Se non fosse così, Castoriadis non si limiterebbe a sostenere che l'autonomia è impossibile da fondare razionalmente, dal momento che ogni progetto di fondazione razionale già la presuppone, ma addirittura si metterebbe a evocare una condizione originale costituita dal possesso e dal godimento di un'autonomia già pienamente realizzata. Ora, anche se nella sua concezione della fase monadica della vita psichica originaria, esposta essenzialmente nel penultimo capitolo dell'*Istituzione immaginaria della società*<sup>18</sup>, egli attribuisce un carattere «effettivo» e realmente vissuto all'onnipotenza del desiderio monadico, tutto potrebbe dirsi di questa origine tranne che si tratti di autonomia realizzata: tanto che la chiusura originaria della monade psichica deve necessariamente subire un'effrazione violenta e dolorosa senza di cui non vi sarebbe socializzazione della psiche, costruzione dell'individuo sociale. (Castoriadis arriva a dire a un certo punto che forse è questa la «ragione» misteriosa del così insistente e così frequente pianto immotivato del lattante, anche quand'è sazio e ben accudito).

Ora, a ben vedere, quello schema al quale s'è già fatto cenno, secondo cui l'obiettivo del desiderio individuale e collettivo sarebbe il recupero nostalgico della pienezza delle origini, è proprio lo schema sotteso al progetto d'un accesso speculativo all'essere e al vero nella tradizione dominante della metafisica occidentale. Questo schema risponde alle esigenze più radicali e profonde del desiderio umano, sulla cui base la *hybris* ontologica appare come il modo privilegiato di dare appagamento teorico alla nostalgia delle origini perdute. Da Platone fino a Husserl e Heidegger la *vis* speculativa non fa che alimentarsene. A mio avviso, può essere utile considerare che gli elementi salienti di questa tradizione – che ovviamente non vi si riduce in alcun modo – consistano nel postulare la semplicità dell'origine, originariamente rimessa al possesso d'un godimento diretto, e perciò stesso sottratta nella sua inattingibile intimità all'ordine derivato e secondo della sua perdita o

del suo occultamento al di sotto delle apparenze fenomeniche. Il che al tempo stesso comporta uno sdoppiamento del senso stesso dell'immediato: prima dell'immediatezza, che chiameremo «iniziale», del campo d'apparenze fenomeniche nel quale siamo da sempre inseriti o imprigionati – che si tratti dell'ambito della conoscenza sensibile in Platone, dell'atteggiamento naturale da sottoporre a riduzione in Husserl o della medietà quotidiana in Heidegger, senza ovviamente trascurare l'in sé del sapere apparente che costituisce in Hegel l'inizio non mediato del cammino dello spirito – e dal quale ci si deve allontanare per attingerne il significato autentico, v'è l'autentica immediatezza dell'*originario*, caratterizzata dall'autodonazione dell'origine, dalla sua trasparenza diretta. In altri termini, nella tradizione speculativa, nell'accezione che tale tradizione dà a queste nozioni, l'*iniziale* non è ancora (e, dall'altro punto di vista, non è più) l'*originario*<sup>19</sup>. L'ordine dell'apparire è bensì iniziale, ma caratterizzato com'è dalla struttura del *rimando* (secondo quanto scrive Heidegger nelle lezioni del 1925, in pagine che costituiscono una prima stesura del § 7 di *Essere e tempo*, e ne confermano la decisiva filiazione dall'intuizionismo husserliano), è privo di quell'autentica immediatezza – della genuina capacità di mostrarsi direttamente a partire da sé – che attiene alla struttura non derivata ma originaria dell'essere. Quest'ultimo perciò non *appare* ma *si mostra*, non si lascia impigliare nel reticolo derivato o secondario delle mediazioni proprie all'apparire, ma traspare o riluce pienamente nella semplicità originaria della propria autodonazione diretta. Certo quest'ultima non è attingibile all'inizio: e perciò esige l'abbandono dell'ordine immediato (nel primo senso) caratterizzante l'apparire iniziale (fenomenico), per attingere l'ordine immediato (nel secondo senso) caratterizzante il mostrarsi originario (ontologico). In termini hegeliani, questa seconda immediatezza è un'immediatezza divenuta pienamente tale, frutto non già dell'ignoranza delle mediazioni e dei rimandi che strutturano l'apparire, ma del loro attraversamento e della loro *Aufhebung*: ciò che risulta decisivo è il carattere in fin dei conti semplice dell'immediatezza conclusiva, la sua capacità di fornire in maniera diretta e trasparente il senso unitario del processo che già era custodito nell'intimità dell'origine. In questo senso *arche* e *telos* coincidono.

Questo livello – indifferentemente originario e finale, ma non

empiricamente iniziale, giacché da sempre perduto – in cui l'origine si dà a vedere così com'è a partir da se stessa, senza dover ricorrere alle mediazioni inevitabilmente oblique e perciò derivate delle apparenze fenomeniche, costituisce, in virtù della propria immediatezza semplice, il correlato d'un afferramento puro e totalmente appagante, in grado di coincidere senza residui con l'assimilazione del suo oggetto. La struttura d'un tale rapporto immediato e diretto all'origine, così come quel rapporto ha luogo nel passato mitico dal quale presume di scaturire il presente derivato dell'esilio nel mondo delle apparenze, è una struttura intuitiva. Ed è ancora la visione immediata, cioè l'intuizione – il godimento diretto e puro dell'originario –, a costituire il *telos* dell'atteggiamento speculativo, precisamente nella misura in cui si presume che ne sia stata l'*arche*. Il circolo del vero in Hegel ha per questo motivo all'inizio la propria fine come suo scopo. L'inizio – l'inserimento iniziale nell'ordine delle apparenze – presuppone che prima della perdita dell'origine, cioè prima della perdita della semplicità, prima dunque dell'insorgenza della complessità inevitabile della struttura del rimando, avesse avuto luogo, in quanto realizzazione originaria e preliminare, quel che ormai si pone soltanto come mèta dell'itinerario del desiderio. Il quale perciò mira a ritornare all'Itaca da cui presume illusoriamente d'esser partito.

Ecco il mito del desiderio umano, che si ripercuote e s'amplifica nell'eros speculativo della filosofia. Mito incessantemente alimentato da ciò che Castoriadis, alla fine delle pagine sul progetto dell'autonomia qui tradotte, chiamava «l'assoluto immediato». Mito che a sua volta sorregge il desiderio ogni qualvolta quest'ultimo mira illusoriamente al ripristino d'un soddisfacimento immediato di sé, che peraltro presume d'esser stato il soddisfacimento originale, l'unico pienamente adeguato. Il che di conseguenza presuppone l'accessibilità immediata dell'origine, vale a dire il radicarsi del desiderio in una fase mitica e irrapresentabile (Castoriadis la definisce «il prima del desiderio»)<sup>20</sup>, nella quale, a rigore, il desiderio era impossibile in quanto superfluo e inutile. In quella fase, infatti, l'oggetto preso di mira dal desiderio non doveva esser ricercato e poi più o meno faticosamente raggiunto, essendo in effetti immediatamente già posseduto. E la garanzia d'appagamento immediato connessa a tale illusorio possesso evita al desiderio ciò che per lui rappresenta la frustrazione massima e più



destabilizzante: il sempre possibile rifiutarsi o venir meno o scomparire dell'oggetto dell'investimento psichico. Simultaneamente viene per così dire soppressa in anticipo la fastidiosa necessità del lavoro del lutto, cioè l'esperienza stessa della mancanza e della caducità, in quanto prefigurazioni della mortalità che la psiche più d'ogni cosa inconsciamente aborre e disconosce. E tuttavia, come ha mostrato Piera Aulagnier<sup>21</sup>, è proprio questo accanito diniego della mortalità – questo rifiuto dell'impossibilità d'un appagamento immediato e assolutamente garantito del desiderio – a costituire il pungolo più inquietante della pulsione di morte, il primato di Thanatos nel cuore stesso di Eros, l'asservimento del desiderio al carattere regressivo e mortifero della nostalgia dell'origine. Ora, se il desiderio prende di mira la persistenza o il ripristino d'un irrealizzabile godimento immediato e originale del suo proprio oggetto, ritenuto reale nel tempo dileguato delle origini, sembra evidente che, sul presupposto dell'accessibilità immediata dell'originario, la successiva alternanza di *exitus* e *reditus* dia al percorso del desiderio e delle sue trasformazioni mitiche, religiose e razionali un andamento circolare.

E tuttavia, a ben vedere, nel circolo speculativo in cui la nostalgia delle origini, fonte nascosta d'ogni *hybris* ontologica, si compiace di riconoscersi e appagarsi, ciò che dà l'abbrivio e sorregge l'anelito è proprio la pretesa di sfuggire al circolo: di potervi sfuggire al termine del percorso, allorché gli sconfinamenti, i rimandi reciproci, le inevitabili riprese, insomma le mediazioni necessarie a ogni progresso della ricerca, saranno divenuti superflui. Ma il termine del percorso è ciò che è – accesso finalmente diretto e immediato, visione intuitiva o godimento pieno della «cosa stessa» – solo nella misura in cui la sua origine era già stata posseduta nell'intimità di un'autentica autodonazione diretta. Quindi, tanto all'origine che al termine del percorso nostalgico del desiderio speculativo, il circolo s'interrompe, la sua complessità s'arresta e trionfa la semplicità: la puntualità e l'istantaneità, l'intemporalità – l'assoluta immediatezza d'una coincidenza senza residui, vergine d'ogni scarto e d'ogni differenza, tra ciò che viene colto e ciò che si dà.

Come potrebbe prodursi una simile fusione assoluta se non attribuendo illusoriamente all'originario una presenza pura, immediata e in definitiva intemporale? Una tale fusione, nella sua pre-

sunta semplicità o intimità originaria, fondamento della sua immediata o diretta accessibilità finale, si sottrae intrinsecamente alla circolarità. La *vis* speculativa della tradizione metafisica non è che una figura della nostalgia delle origini, alimentata dall'irrealizzabile desiderio di ritornare alla presunta puntualità immediata dell'originario. Ma questo desiderio è un inganno, un'illusione, non già un semplice errore, bensì un errore sostenuto e motivato dall'intento di fornire appagamento immediato al desiderio impossibile che l'alimenta.

Il circolo della creazione di cui parla Castoriadis sfugge a codesta illusione in quanto non procede da una fase in cui la struttura del circolo sia stata in qualche modo riassorbita e a priori sormontata entro e attraverso l'immediatezza puntuale di un'origine semplice. Ecco perché il percorso dell'autonomia non ha alcuna struttura nostalgica, non mira al ritorno a un'origine perduta o magari solo smarrita, ma preconizza un'alterazione radicale del rapporto dell'istituzione alle sue origini, l'instaurazione d'un rapporto *altro* tra il desiderio e il suo presunto oggetto naturale.

Ma allora in che senso Castoriadis parla d'una preesistenza dell'autonomia? Come fa a considerarla presente all'interno stesso dell'origine? Nonostante tutto, è proprio in questo che bisogna scorgere l'irriducibilità del circolo della creazione al circolo speculativo che ingloba in sé i suoi presupposti. In quest'ultimo caso, in virtù dell'intimità di un'origine nascosta alle apparenze – e miticamente sottratta alla deriva temporale –, l'originario e l'immediato si sovrappongono, e l'origine sfugge ontologicamente al circolo, l'interrompe sovranamente a priori, vi si sottrae in anticipo, con ciò stesso fondando la possibilità di concepire l'esito del movimento speculativo come un ritorno all'immediatezza semplice d'un originario in se stesso esterno al carattere derivato e indiretto del circolo. Nulla di tutto ciò nel discorso di Castoriadis, ove si esclude formalmente che l'essere possa avere un'origine puntuale, «relegata fuori del tempo o in un momento di messa in moto del tempo»<sup>22</sup>. Non è qui in gioco alcun accesso immediato a una qualche origine lontana, caratterizzata però dalla presenza piena dell'autonomia, non solo perché un tale ritorno immediato all'origine sarebbe impossibile e perché noi uomini non ne avremmo i mezzi, ma perché un tale inizio (di cui sogna il nostro desiderio e,

al suo seguito, la filosofia speculativa) semplicemente *non esiste*.

Un inizio non è tale che a cose fatte. È dunque solo a posteriori che si può dire dell'autonomia – come significazione immaginaria, beninteso – che essa è presente fin dall'origine, che è costitutiva della storia e non costituita da quest'ultima. Questo significa che non v'è accesso immediato – o neutrale o sprovvisto di presupposti – all'origine, giacché l'origine come tale è proprio ciò che non si potrà mai vivere in modo diretto né percepire «in carne e ossa»: l'origine, l'afferriamo soltanto attraverso le sue filiazioni. Questo perché essa non fu mai vissuta in prima persona. In se stessa l'origine non ha senso alcuno e può acquisire solo quello che le sarà conferito a cose fatte, allorché verrà valorizzata questa o quella direzione, questo o quell'orientamento d'uno sviluppo d'eventi che ne risultano derivati. E così facendo, solo posteriormente le si attribuisce uno statuto d'antiorità che l'origine in se stessa non poteva avere: come sarebbe potuta risultare «anteriore» a ciò che ancora non c'era? Conferire un senso all'origine è allora possibile solo quando l'origine è dileguata e solo perché in se stessa l'origine è indeterminata e instabile, attraversata da uno sdoppiamento già contenuto nella nozione greca di *arche*, a un tempo origine e comando. Attribuirle una significazione inevitabilmente derivata e posteriore è l'unico modo con cui la sua «antiorità» può manifestarsi. Ma tale manifestazione non può che aver luogo a partire da quelli tra i suoi effetti che risultano in grado di comandarne l'ordine, la direzione o il senso, in quanto sono questi ultimi che possono costituirne il *principio*, orientarne la portata, darle una certa stabilità e consentirle rinnovamento e rigenerazione (come accade in Hannah Arendt, soprattutto nei paragrafi conclusivi del capitolo sull'azione in *Vita activa*, la cui edizione tedesca proprio in quei paragrafi contiene precisazioni assai utili al riguardo).

L'autonomia *non* è dunque costitutiva dell'origine come evento obiettivo: essa non è una componente effettivamente e pienamente realizzata d'un fatto ora dileguato ma un tempo presente, che fu quindi vissuto e intenzionato da una o più coscienze allora attuali. Sarebbe illusorio e derisorio – mitico – avanzare la pretesa di poter ricostruire il flusso di *Erlebnisse* di quella presunta Coscienza originale. In tal senso, il progetto d'autonomia non sarebbe altro che il sogno fantasmatico e incoerente del ritorno a un'origine dileguata, in realtà inaccessibile in se stessa. Ma si può

dire che l'autonomia, in quanto significato immaginario che emerge nella storia dell'Occidente, sia costitutiva di questa stessa storia, che essa vi sia presente – sia pur solo *après coup* – fin dall'origine, se si osserva che l'origine stessa si sdoppia, che non vi è in essa coincidenza immediata tra il suo evento inaccessibile e il principio che ne comanda il senso, e che questo principio non è oggetto di un'intuizione ritenuta capace di riempire o adempiere l'intenzione speculativa, ma costituisce la posta in gioco d'un atteggiamento concreto, individuale e collettivo: una creazione umana, dunque, che non procede dal nulla assoluto (il quale d'altronde non esiste), ma dall'abisso dell'essere che l'umano porta in sé e che ne costituisce l'inaccessibile origine.

Quest'origine è autenticamente perturbante, *unheimlich*, familiare e intima, ma anche al tempo stesso spaesante e angosciante, proprio nell'accezione psicoanalitica dell'irriducibile polisemia del termine tedesco, la cui specificità in Freud<sup>23</sup> consiste nell'alludere a una dimensione dell'angoscia che non proviene dall'esterno ma dall'interno, dal fondo di noi stessi. Nel perturbante come nell'angoscia – a differenza della paura, dello spavento o magari del terrore – ciò che ci minaccia resta indeterminato: ma nel caso del perturbante questa indeterminatezza, questa impossibilità di reificare e dominare una fonte ben definita del vissuto soggettivo, s'accompagna con la sua «localizzazione» all'interno stesso della vita psichica propria. Quel che perturba e spaesa non è nient'altro che l'improvviso riaffiorare dell'intimità del proprio, che si presenta all'improvviso come «estraneo», cioè come inaccessibile immediatamente<sup>24</sup>.

Ciò che Castoriadis definisce il mostro della follia monadica rintanato nei recessi più profondi della psiche<sup>25</sup>, conferma a mio avviso il carattere perturbante dell'origine: al tempo stesso familiare e spaesante. La circolarità è qui fin dall'inizio in gioco e risulta insormontabile, giacché tale origine abissale è originariamente sdoppiata e non è accessibile se non attraverso l'inerenza reciproca della psiche e del sociale-storico. Mutuamente irriducibili, ciascuno di essi non è possibile senza l'altro: circolarità ultima, alla quale per esempio già accenna Freud in *Per la storia del movimento psicoanalitico*, allorché si sbarazza sarcasticamente della critica di Adler circa l'inevitabile presupporre reciproco di rimozione e civiltà.

Il riconoscimento, l'accettazione e l'attraversamento del circolo non è che un modo per sfuggire all'insospitalità dell'origine, mentre il rifiuto della circolarità ultima della creazione ontologica fa corpo col diniego accanito dell'inaccessibilità immediata dell'originario, giacché quest'ultima minaccia e delegittima qualunque rassicurazione o convalida del nostro desiderio d'immortalità, d'accesso immediato e trasparente al disvelamento definitivo dell'essere e del vero. «Una delle difficoltà principali, se non *la* difficoltà, che s'oppone al progetto d'autonomia, è la difficoltà per gli esseri umani di accettare, senz'altro, la mortalità dell'individuo, della collettività nonché delle loro opere»<sup>26</sup>. In questa difficoltà a costeggiare l'abisso restando in piedi, si mostra la resistenza del desiderio ultimo della psiche, irrealizzabile e indistruttibile auspicio di centralità e onnipotenza. Nel suo accanito diniego della mortalità, che fa corpo col disperato tentativo di sopprimere il lutto e quindi di sottrarsi all'inevitabile circolarità e caducità d'ogni processo creativo, si rivela la dimensione autenticamente perturbante dell'originario, la persistenza del suo narcisismo mortifero e paralizzante, l'alienazione del suo asservimento a Thanatos. Come in Kant non può dirsi propriamente sublime nessun oggetto naturale, così in Freud – secondo un'acuta osservazione di V. Cappelletti contenuta in un non invecchiato saggio sulla metapsicologia – ciò che è propriamente perturbante non è questo o quel sentimento vissuto ma l'origine stessa della vita psichica, la sua originaria inabitabilità. Ciò che è al tempo stesso familiare e spaesante è la pretesa inaudita del desiderio all'appagamento immediato e assoluto di sé.

Quando Castoriadis parla «dell'improvvisa estraneità del Familiare, del ribaltamento dell'Addomesticato, dell'evanescenza del Dato»<sup>27</sup>, invita implicitamente a ripensare questa dimensione abissale come l'inaccessibilità immediata dell'origine – la sua inabitabilità – cui siamo condannati a dare senso proprio perché l'originario è in se medesimo immediatamente insensato. Appunto perché in tale inaccessibilità è coinvolta l'estraneità stessa del proprio, il carattere perturbante o insospitale dell'origine ci si mostra come il presupposto del movimento indiretto, obliquo e circolare che caratterizza tanto il desiderio quanto la creazione umani. L'abisso donde procede l'umanità è ciò stesso che, nella sua inaccessibilità diretta, ontologicamente sempre l'accompagna. L'esser condannati al senso, di cui si leggeva nella Prefazione alla *Feno-*

*menologia della percezione* di Merleau-Ponty, si trasforma così – grazie alla mediazione dell'inquietante estraneità che la teoria psicoanalitica scorge al fondo del proprio – nell'esser condannati a desiderare<sup>28</sup>. In effetti, il senso – inattingibile in maniera immediata e intuitiva – si situa esclusivamente all'orizzonte del movimento indiretto e inarrestabile della psiche desiderante, attraverso il quale soltanto può venir soddisfatta la richiesta dell'essere stesso che, scriveva l'ultimo Merleau-Ponty, «esige da noi creazione affinché se ne abbia esperienza». L'unica risposta non illusoria del desiderio umano all'abisso insensato dell'origine è, dunque, la creazione immaginaria del senso, nella cui insormontabile «caducità» consiste la non ultima ragione della sua bellezza e del suo incommensurabile valore.

Agosto 1998

*Fabio Ciaramelli*



## Note

### Premessa

<sup>1</sup> CORNELIUS CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società* (seconda parte), trad. it. F. Ciaramelli e F. Nicolini, a cura di F. Ciaramelli, con introduzione di Pietro Barcellona, Torino 1995, p. 63.

<sup>2</sup> Cf. ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. F. Ciaramelli, a cura di U. Olivieri, Torino 1995.

### Capitolo primo

<sup>1</sup> Cfr. PIERA CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris 1975.

<sup>2</sup> *Forclusion*, termine con cui J. Lacan traduce la *Verwerfung* (reiezione) freudiana. Cfr. la voce «Preclusione» nell'*Enciclopedia della psicoanalisi* di J. LAPLANCHE e J.-B. PONTALIS, trad. it. G. Fuà, Bari 1973, vol. I, pp. 393-397 [N.d.C.].

<sup>3</sup> La critica del secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* di ERNST CASSIRER, intitolato *Das mythische Denken* (Berlin 1925) [*Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, trad. it. E. Arnaud, Firenze 1964] da parte di Heidegger è stata pubblicata, in forma di recensione, nella *Deutsche Literaturzeitung*, Heft 21 (1928), pp. 1000-1012. Ringrazio Marcel Gauchet per avermi dato notizia di questo testo.

<sup>4</sup> Su tutti questi aspetti cfr. *infra*, cap. II (testo che fu pubblicato per la prima volta in *Socialisme ou Barbarie* nel 1965).

<sup>5</sup> *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 219.

<sup>6</sup> JAN PATOČKA, «Les fondements spirituels de la vie contemporaine», in *Études Phénoménologiques*, 1985, n. 1, p. 84.

<sup>7</sup> *Infra*, cap. secondo, p. 73.

<sup>8</sup> Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit., capp. II e IV.



<sup>9</sup> «Epilegomeni a una teoria dell'anima che è stato possibile presentare come scienza» [1968], ora in C. CASTORIADIS, *Gli incroci del Labirinto*, trad. it. M.G. Conti Bilocchi e F. Lepore, Firenze 1988, p. 44.

<sup>10</sup> Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit. pp. 63-66.

<sup>11</sup> Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit. pp. 63-66 e pp. 272-274.

<sup>12</sup> Su questo problema si veda anche il testo importante di MARCEL GAUCHET, «La dette du sens et les racines de l'état», in *Libre*, n. 2, Paris 1977, pp. 5-43.

## Capitolo secondo

<sup>1</sup> Infatti, secondo BRONISLAW MALINOWSKI, il funzionalismo consiste nel fornire una «spiegazione dei fatti antropologici a tutti i livelli di sviluppo attraverso la loro funzione, il ruolo che hanno nel sistema integrato della cultura, il modo in cui sono collegati all'interno del sistema e il modo in cui questo sistema è legato all'ambiente naturale... La concezione funzionalista della cultura insiste quindi sul principio che in tutti i tipi di civiltà ogni comportamento, oggetto materiale, idea e credenza adempie una funzione vitale, ha un compito da realizzare, rappresenta una parte indispensabile in seno ad un tutto che funziona (*whithin a working whole*)», «Anthropology», *Encyclopaedia Britannica*, suppl. vol. I, New York-London 1936, pp. 132-133. Si veda anche A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952 (trad. it., Milano 1972).

<sup>2</sup> Questa è in definitiva anche la concezione marxista, secondo cui le istituzioni rappresentano ogni volta i mezzi adeguati attraverso i quali la vita sociale si organizza per adeguarsi alle esigenze della «struttura». Questa concezione è temperata da varie considerazioni: a) La dinamica sociale si basa sul fatto che le istituzioni non si adattano automaticamente e spontaneamente all'evoluzione della tecnica, vi è passività, inerzia e «ritardo» ricorrente delle istituzioni in rapporto alla struttura (che deve essere ogni volta spezzata da un'evoluzione); b) Marx riconosceva chiaramente l'autonomizzazione delle istituzioni come essenza dell'alienazione, ma aveva in fin dei conti una concezione «funzionale» dell'alienazione stessa; c) le esigenze della logica propria dell'istituzione, che possono separarsi dalla funzionalità, non erano ignorate; ma il loro rapporto con le esigenze del sistema sociale ogni volta considerato, e in particolare con i «bisogni della dominazione della classe sfruttatrice», resta oscuro, o viene integrato (come nell'analisi dell'economia capitalistica di Marx) alla funzionalità *contraddittoria* del sistema. Torneremo più avanti su questi vari punti. Ciò non toglie che la critica del funzionalismo formulata nel seguito del testo, che si situa ad un altro livello, valga anche per il marxismo.

<sup>3</sup> *Nota aggiunta nel 1975*. I crolli storici «interni» di società date - Roma, Bisanzio, ecc. - forniscono dei contro-esempi della concezione funzionalista. In un altro contesto, vedere il caso degli Sherenté e dei Bororo descritti da

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, pp. 137-139 e p. 141; trad. it. P. Caruso, Milano 1979<sup>4</sup>, pp. 143-144 e pp. 146-147 (sulla non funzionalità dei clan).

<sup>4</sup> In questo senso B. MALINOWSKI dice: «Funzione significa sempre il soddisfacimento di un bisogno», «The Functional Theory», in B. MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, N.C. 1944, p. 159 (trad. it., Milano 1962, p. 165).

<sup>5</sup> Nota aggiunta nel 1975. «Significante» e «significato» sono intesi qui e in seguito *latissimo sensu*.

<sup>6</sup> «In uno Stato moderno il diritto non deve soltanto corrispondere alla situazione economica generale, esserne l'espressione, ma deve anche essere un'espressione coerente in se stessa, che non faccia a pugni con se stessa per delle contraddizioni interne» (F. Engels, Lettera a C. Schmidt del 27 ottobre 1890, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma 1966, p. 1246).

<sup>7</sup> Nell'*Esodo*, la legge è formulata in quattro capitoli (XX-XXIII) ma il rituale e le direttive riguardanti la costruzione della Dimora ne occupano undici (XXV-XXX e XVI-XL). Inoltre le ingiunzioni riguardanti il rituale sono costantemente ripetute: cfr. *Levitico*, I-VII; *Numeri*, IV, VII-IX, XIX, XXVIII-XXIX, ecc. La costruzione della Dimora è anche descritta con abbondanza di particolari a varie riprese nei libri storici.

<sup>8</sup> Ciò è una conseguenza della legge fondamentale per cui ogni simbolismo è *diacritico* o agisce «per differenza»: un segno non può emergere come segno se non sullo sfondo di qualcosa che non è segno o che è segno di un'altra cosa. Ma questo non permette di determinare concretamente dove di volta in volta debba passare la frontiera.

<sup>9</sup> Questa funzionalità eccessiva, ridondante, è infatti una non-funzionalità, e gli imperatori bizantini saranno a varie riprese costretti a ridurre la codificazione ingombrante di Giustiniano, riassumendola.

<sup>10</sup> Qui la parola *rituale* si impone, dato che il tegumento religioso delle transazioni all'inizio è incontestabile.

<sup>11</sup> «*Ex nudo pacto inter cives romanos actio non nascitur*». Sulle acrobazie con cui i pretori sono riusciti a temperare considerevolmente questa regola, senza però osare mai discostarsene completamente, si può vedere una qualsiasi storia del diritto romano, ad es. R. VON MAYR, *Römische Rechtsgeschichte*, Leipzig 1913, vol. II, 2, II, pp. 81-82, vol. IV, pp. 129, ecc.

<sup>12</sup> «Vi è un'efficacia del significante che sfugge a ogni spiegazione psicogenetica, giacché quest'ordine significante, simbolico, il soggetto non lo introduce, ma lo incontra». JACQUES LACAN, «Séminaire 1956-1957», resoconto di J.B. PONTALIS, *Bulletin de psychologie*, vol. X, n. 7, aprile 1957, p. 428.

<sup>13</sup> *Quasi* razionali: in gran parte razionali, ma siccome nell'uso sociale (e non scientifico) del simbolismo lo «spostamento» e la «condensazione», come diceva Freud (la metafora e la metonimia, come dice Lacan), sono costantemente presenti, non si può identificare puramente e semplicemente la logica del simbolismo sociale con una «logica pura», e neanche con la logica del discorso razionale.

<sup>14</sup> Bisogna, ovviamente, essere di animo semplice, come Einstein, per poter scrivere: «È una vera meraviglia che noi possiamo compiere questa faccenda [ricoprire una lastra di marmo con un insieme di rette che formano quadrati uguali, come nelle coordinate cartesiane] senza incappare nelle massime difficoltà. Pensiamo soltanto a quanto segue. Quando in un vertice si incontrano tre quadrati, due lati del quarto quadrato risultano già disposti, e, di conseguenza, è già completamente determinata la sistemazione dei due restanti lati del quadrato. Ora però io non sono più in grado di accomodare il quadrilatero in modo che le sue diagonali possano essere uguali. Se lo sono per conto loro, questo è un favore speciale della lastra di marmo e dei regoli, del quale non posso che essere piacevolmente sorpreso» (A. EINSTEIN, *Relativity*, London 1960, p. 85; trad. it., Torino 1960, p. 101). Le varie tendenze deterministiche nelle «scienze sociali» hanno da un pezzo superato codesti fanciulleschi stupori.

<sup>15</sup> È un enorme problema in sé sapere fino a che punto (e per quale ragione) gli uomini agiscano ogni volta «razionalmente» riguardo alla situazione reale e istituzionale. Cfr. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1956, vol. I, pp. 9-10 (trad. it. a cura di Pietro Rossi, vol. I, Milano 1974<sup>3</sup>, pp. 8-10). Ma anche la distinzione che Weber stabilisce tra lo svolgimento effettivo di un'azione e il suo svolgimento ideal-tipico nell'ipotesi di un comportamento perfettamente razionale, deve essere precisata: da un lato, vi è divaricazione tra lo svolgimento effettivo di una certa azione e la «razionalità positiva» (nel senso in cui si parla di «diritto positivo») della società considerata al momento considerato, cioè il grado di comprensione a cui è giunta quella società relativamente alla logica del proprio funzionamento; dall'altro, vi è divaricazione tra questa «razionalità positiva» e una razionalità *tout court* relativa a *questo stesso* sistema istituzionale. La tecnica keynesiana di uso del bilancio per regolare l'equilibrio economico era valida tanto nel 1860 che nel 1960. Ma non ha molto senso imputare ai dirigenti capitalisti di prima del 1930 un comportamento «irrazionale» se, davanti a una depressione, agivano in senso contrario a quanto avrebbe richiesto la situazione; essi agivano, in genere, in conformità a quella che era la «razionalità positiva» della loro società. L'evoluzione di questa «razionalità positiva» pone un problema complesso che non possiamo esaminare qui; ricordiamo solo che è impossibile ridurla a un puro e semplice «progresso scientifico», in quanto gli interessi e le situazioni di classe, ma anche i pregiudizi e le illusioni «gratuite» che derivano dall'immaginario, vi svolgono un ruolo essenziale. La prova è che ancor oggi [1965], trent'anni dopo la formulazione e la diffusione delle idee keynesiane, frazioni fondamentali e a volte maggioritarie dei gruppi dominanti difendono accanitamente delle concezioni superate (come lo stretto equilibrio di bilancio o il ritorno al *golden standard* o tallone aureo) la cui applicazione presto o tardi provocherebbe la crisi del sistema.

<sup>16</sup> Tali crisi non esprimono, come pensava Marx, delle «contraddizioni interne» insuperabili (per la critica di questa concezione, cfr. «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 31/1960, pp. 70-81, ora in CORNELIUS CASTORIADIS, *Capitalisme moderne et*

*révolution*, vol. 2: *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, Paris 1979, pp. 70-105 [di cui può leggersi la versione italiana nell'antologia *Socialisme ou Barbarie*, a cura di M. Baccianini e A. Tartarini, Parma 1969]), ma il fatto che, durante un certo tempo, la classe capitalista era oltrepassata dalla logica delle proprie istituzioni economiche. Vedi la nota precedente.

<sup>17</sup> Un esempio evidente è quello delle pene fissate dal diritto penale. Se si può, fino ad un certo punto, interpretare la scala di gravità dei delitti e dei crimini stabilita da ogni società, è evidente che la scala delle pene corrispondenti comporta, precisa o imprecisa che sia, un elemento di arbitrio non razionalizzabile – almeno da quando è stata superata la legge del taglione. Che la legge preveda questa pena per quel tipo di furto o per il lenocinio, non è né logico né assurdo: è arbitrario. Si veda anche, più avanti, la discussione intorno alla legge mosaica.

<sup>18</sup> Si pensi solo, per esempio, all'opposizione tra l'estrema ricchezza del simbolismo riguardante la «vita quotidiana» nella maggior parte delle culture asiatiche tradizionali e la sua relativa frugalità nelle culture europee; o ancora, alla variabilità della frontiera che separa il diritto e i costumi in diverse società storiche.

<sup>19</sup> Analogamente, si ha alle volte l'impressione che alcuni psico-sociologici contemporanei dimentichino che il problema della burocrazia va ben oltre la semplice differenziazione dei ruoli nel gruppo elementare, anche se la burocrazia vi trova un corrispettivo indispensabile.

<sup>20</sup> Cfr. «Les rapports de production en Russie», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 2/1949, ripreso in CORNELIUS CASTORIADIS, *La société bureaucratique*, vol. 1: *Les rapports de production en Russie*, Paris 1973, pp. 205-282, ristampato in un unico volume, Paris 1990, pp. 159-214 [trad. it. G. Ferrara degli Uberti, vol. 1, Milano 1978, pp. 163-234].

<sup>21</sup> Cfr. R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1924<sup>2</sup>, in particolare pp. 108-151 e 177-211. Se ne veda anche la severa critica di MAX WEBER in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922.

<sup>22</sup> Cfr. ciò che abbiamo detto prima del diritto romano.

<sup>23</sup> Si potrebbe tentare di distinguere terminologicamente, da un lato, ciò che chiamiamo immaginario ultimo o radicale, la *capacità* di far sorgere come immagine un qualcosa che non è e non è mai esistito, e d'altro lato, i suoi *prodotti*, che si potrebbero designare come l'*immaginato*. Ma la forma grammaticale di questo termine può dare adito a confusioni e perciò preferiamo parlare di immaginario effettivo.

<sup>24</sup> «L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto contiene nella sua semplicità, un'infinita ricchezza di molte rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte, o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste [è] la notte, l'interno della natura – il *puro sé*. In fantasmatiche rappresentazioni tutt'intorno è notte; improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca; e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede, quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte che diviene *spaventosa*; qui ad ognuno sta sospesa di contro

la notte del mondo. *Il potere di tirare fuori da questa notte le immagini o di lasciarle sprofondare: [ecco] l'autoposizione, la coscienza interna, l'azione, la scissione*», G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Bari 1971, p. 107.

<sup>25</sup> Sarebbe stato ovviamente molto più conforme alla «logica» del capitalismo adottare un calendario a «decadi», con 36 o 37 giorni di riposo all'anno, invece di mantenere le settimane e le 52 domeniche.

<sup>26</sup> Per la sua facilità e brevità, esaminiamo l'esempio più banale: la dea «della terra», la dea-terra, Demetra. L'etimologia più probabile (ne sono state proposte altre: cfr. LIDDEL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940) è *Ge-Meter, Gaia-Meter*, terra-madre. *Gaia* è ad un tempo il nome della terra e della prima dea, che, con Urano, è all'origine della stirpe degli dei. La terra viene di colpo vista come dea originaria, nulla indica che sia mai stata vista come «oggetto». Questo termine che denota la terra connota al tempo stesso le «proprietà», o meglio, i modi d'essere essenziali della terra: feconda e nutrice. E quel che connota anche il significante *madre*. Il collegamento o piuttosto l'identificazione dei due significati: Terra-Madre, è evidente. Questo primo momento immaginario è indissociabile dall'altro: la Terra-Madre è una divinità, e necessariamente antropomorfa, dato che è Madre! La componente immaginaria del simbolo particolare è della stessa sostanza, per così dire, dell'immaginario globale di questa cultura, cioè di quel che *noi* chiamiamo la divinizzazione antropomorfa delle forze della natura.

<sup>27</sup> «...Le leggi più alte, nate nell'etere celeste, di cui solo l'Olimpo è il padre, non sono state generate dalla natura mortale degli uomini e nessun oblio le farà mai dormire, poiché in esse dimora un gran dio, che non invecchia», *Edipo Re*, vv. 835-841.

<sup>28</sup> «Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti del lavoro umano. Questo io chiamo feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci» (K. MARX, *Il capitale*, a cura di D. Cantimori, Roma 1970<sup>7</sup>, Libro I, pp. 104-105). E più oltre: «Il valore trasforma ogni prodotto del lavoro in geroglifico sociale» (*ibidem*, p. 106).

<sup>29</sup> Questo è senza alcun dubbio il punto di vista delle opere della maturità: «Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e metodico. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a

loro volta, sono il prodotto naturale originario di un'evoluzione lunga e tormentosa» (K. MARX, *Il Capitale*, Libro I, cit., pp. 111-112). E anche nello scritto pubblicato postumo, intitolato «Introduzione a *Per la critica dell'economia politica*» (contemporaneo a *Per la critica dell'economia politica*, terminato nel 1859), si legge quanto segue: «Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione: essa svanisce quindi quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze» (KARL MARX, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. E. Cantimori Mezzomonti, Roma 1974<sup>1</sup>, pp. 198-199). Ma se fosse davvero così, la mitologia non scomparirebbe mai, neppure il giorno in cui l'umanità riuscisse a esser maestra di ballo per le migliaia di galassie visibili in un raggio di 13 miliardi di anni-luce. [Aggiunta del 1975: rimarrebbero ancora l'irreversibilità del tempo e poche altre inezie da «vincere e dominare»]. Non si comprenderebbe neppure come la mitologia riguardante la natura sia scomparsa da molto tempo nel mondo occidentale, se Giove è stato ridicolizzato dal parafulmine, ed Hermes dal *Crédit mobilier*, perché non abbiamo inventato un dio-cancro, in dio-ateroma, o un dio omega-minus? Ciò che Marx diceva al riguardo nella *IV Tesi su Feuerbach* era più articolato: «Il fatto che il fondamento mondano (del fenomeno religioso) si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'autodissociazione e l'autocontraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato nella pratica. Pertanto, dopo che, per esempio, la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della Sacra Famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta in teoria e in pratica» (*Opere scelte*, cit., pp. 88-89). L'immaginario sarebbe quindi la soluzione fantastica di contraddizioni reali. Ciò vale per un certo tipo di immaginario, che ne è però solo un tipo derivato. È insufficiente per comprendere l'immaginario centrale di una società, per i motivi spiegati più oltre nel testo, che consistono in questo: la *costituzione* stessa di quelle contraddizioni reali è inseparabile da questo immaginario centrale.

<sup>10</sup> Cfr. «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», in *Socialisme ou Barbarie*, n. 33/1961, pp. 75 sgg., ora in CORNELIUS CASTORIAS, *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2: *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, Paris 1979, pp. 172 sgg.

<sup>11</sup> Nota aggiunta nel 1975: È evidente che i bisogni in senso sociale-storico – e non come necessità biologiche – sono un prodotto dell'immaginario radicale.

L'«immaginario» inteso come compensazione del mancato soddisfacimento di tali bisogni è, quindi, solo un immaginario secondario e derivato. Lo è anche per alcune correnti psicoanalitiche contemporanee, per le quali l'immaginario è la «suturazione» di un'apertura o di una spaccatura originaria del soggetto. Sennonché, una tale apertura esiste soltanto *ad opera dell'immaginario radicale* del soggetto. Ritorno a lungo su questo punto nella seconda parte de *L'institution imaginaire de la société* [cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit.].

<sup>32</sup> Ovviamente qualcuno potrà dire che queste creazioni storiche non sono che la scoperta progressiva delle possibilità già contenute in un sistema assoluto ideale e «pre-costituito». Ma dato che questo sistema assoluto di tutte le forme possibili non può per definizione esser mai esibito e non è presente nella storia, l'obiezione è gratuita e in fin dei conti equivale a un dissidio terminologico. A cose fatte, si può sempre dire di qualsiasi realizzazione che essa era anche idealmente possibile. Si tratta di una vuota tautologia, che non insegna nulla a nessuno.

<sup>33</sup> L'evento traumatico è reale in quanto evento e immaginario in quanto trauma.

<sup>34</sup> «... dire che una società funziona è un banale truismo; ma dire che tutto, in una società, funziona, è semplicemente assurdo». C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, cit., p. 17 (trad. it., cit., Milano 1970<sup>4</sup>, p. 25).

<sup>35</sup> Anche questo del resto non è esente da problemi: abbiamo già ricordato l'esistenza di istituzioni «disfunzionali», in particolare nelle società moderne, oppure l'assenza di istituzioni necessarie per certe funzioni.

<sup>36</sup> Come sembra sempre più voler fare Claude Lévi-Strauss. Si veda in particolare *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it., Milano 1983), e la discussione con Paul Ricoeur, in *Esprit*, novembre 1963, in particolare a p. 636: «Lei dice... che *Il pensiero selvaggio* realizza una scelta a favore della sintassi e contro la semantica; secondo me non è necessario scegliere... il senso risulta sempre dalla combinazione di elementi che non sono essi stessi significanti... il senso è sempre riducibile... dietro ogni senso, vi è un non-senso e il contrario non è vero... la significazione è sempre fenomenica». E anche in *Le cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it., Milano 1968). «Non pretendiamo quindi di mostrare come gli uomini pensino nei miti, ma come i miti si pensino negli uomini, e a loro insaputa. E forse... conviene spingersi ancor più lontano, facendo astrazione da ogni soggetto per considerare che, in una certa misura, i miti si pensano *tra di essi*. Infatti, si tratta qui di portare alla luce non tanto quel che è nei miti..., quanto il sistema degli assiomi e dei postulati che definiscono il miglior codice possibile, capace di dare una significazione comune a elaborazioni inconscie...» (p. 20, trad. it., pp. 27-28; corsivo nel testo). Per quanto riguarda questa significazione, «... se si chiede a quale ultimo significato rimandino queste significazioni che si significano reciprocamente, ma che devono pur sempre riferirsi tutte insieme a qualcosa, l'unica risposta che questo libro suggerisce è che i miti significano lo spirito che li elabora per mezzo del mondo di cui esso stesso fa parte» (p. 346, trad. it., cit., p. 446). Siccome per Lévi-Strauss lo spirito è il cervello, e questo è chiaramente dell'ordine delle cose, salvo il fatto di possedere la bizzarra proprietà di poter simboleggiare le altre cose, si giunge alla conclusione che l'attività dello spirito consiste nel simboleggiare se stesso, in quanto cosa dotata di un potere simboleggiatore. Comunque, quello che qui ci interessa non sono le aporie filosofiche cui conduce questa posizione, ma gli aspetti essenziali del sociale-storico che si lascia sfuggire.

<sup>37</sup> LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, cit. p. 128 (trad. it., cit., p. 145).

<sup>38</sup> Questo problema riemerge daccapo in linguistica, scienza che opera,

per così dire, rasentando il simbolismo. Cfr. ROMAN JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963 (trad. it., Milano 1974<sup>2</sup>, pp. 135 sgg.), cap. VIII («L'aspetto fonemico e l'aspetto grammaticale del linguaggio nelle loro relazioni reciproche»). Lo stesso problema risulta ancor meno eludibile in altri campi della vita storica, a cui F. de Saussure non avrebbe mai pensato di estendere il principio dell'«arbitrarietà del segno».

<sup>39</sup> Si veda LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, cit., pp. 235-243 (trad. it. cit., pp. 238-245).

<sup>40</sup> Cfr. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, cit.

<sup>41</sup> Come fa LÉVI-STRAUSS, in *Esprit*, loc. cit.

<sup>42</sup> LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 32, trad. it. cit., p. 44.

<sup>43</sup> LÉVI-STRAUSS, in *Esprit*, cit., pp. 637 e 641.

<sup>44</sup> Si può certo sostenere che un uso lucido del simbolismo sia possibile a livello individuale (nel linguaggio, per esempio), ma non a livello collettivo (rispetto alle istituzioni). Bisognerebbe però dimostrarlo, e tale dimostrazione non potrebbe ovviamente basarsi sulla *natura generale* del simbolismo come tale. Non diciamo che non vi è differenza tra i due livelli e nemmeno che si tratterebbe di una semplice differenza di grado (maggiore complessità del sociale, ecc.). Diciamo semplicemente che tale differenza deriva da fattori diversi dal simbolismo, e cioè dal carattere molto più profondo (e difficile da enucleare) delle significazioni immaginarie sociali, e della loro «materializzazione». Si veda più avanti.

<sup>45</sup> Nota aggiunta nel 1975: La critica dello «strutturalismo» qui abbozzata non rispondeva a nessuna «necessità interna» alla riflessione dell'autore, ma solo al bisogno di combattere una mistificazione alla quale dieci anni fa pochissimi sfuggivano. La si potrebbe facilmente prolungare e allargare, ma non è un compito urgente, nella misura in cui il fumo dello strutturalismo va dissipandosi.

<sup>46</sup> Ci siamo spiegati altrove sulla relatività del concetto di reificazione: cfr. «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne», in CORNELIUS CASTORIADIS, *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2, cit., pp. 152-154; e anche «Recommencer la révolution», (1963), in IDEM, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2: *Proletariat et organisation*, Paris 1974, pp. 317-318. Quel che mette in discussione la reificazione, e la relativizza come categoria e come realtà, è la lotta degli schiavi e degli operai.

<sup>47</sup> Vi è una «essenza» del Centauro: due insiemi definiti di possibili e di impossibili. Questa «essenza» è «rappresentabile»: non vi è alcuna imprecisione riguardo all'apparenza fisica «generica» del Centauro.

<sup>48</sup> Valore e non-valore, lecito e illecito sono elementi costitutivi della storia e in questo senso, come opposizione strutturante astratta, sono presupposti da ogni storia. Ma quel che è ogni volta valore e non-valore, lecito e illecito, è storico e, per quanto possibile, deve essere interpretato nel proprio contenuto.

<sup>49</sup> Il ruolo fondamentale dell'immaginazione, nel senso più radicale, era stato individuato con chiarezza dalla filosofia classica tedesca, già da Kant, ma soprattutto da Fichte, per il quale la *produktive Einbildungskraft* è un



«*Faktum* dello spirito umano», in ultima analisi non fondabile e non fondato, che rende possibili tutte le sintesi della soggettività. Questa è almeno la posizione della prima *Wissenschaftslehre*, nella quale è sull'immaginazione produttiva che «è fondata la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro esser per noi, cioè del nostro essere come Io». Si veda soprattutto R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 Aufl., Tübingen 1961, vol. I, pp. 448 sgg., 477-480, 484-486. Questa fondamentale intuizione è stata successivamente oscurata (già nelle opere ulteriori di Fichte), soprattutto in funzione di un ritorno verso il problema della validità generale (*Allgemeingültigkeit*) del sapere che sembra quasi impossibile pensare in termini di immaginazione.

<sup>50</sup> Pensiamo sia questa la prospettiva in cui debba esser letta gran parte del materiale esaminato da CLAUDE LÉVI-STRAUSS soprattutto in *Il pensiero selvaggio*, poiché altrimenti le omologie di struttura tra natura e società, presenti ad esempio nel totemismo («vero» o «presunto»), resterebbero incomprensibili.

<sup>51</sup> A dire il vero questa è una tautologia, poiché non si capisce come una società potrebbe «rappresentarsi» essa stessa senza *situarsi* nel mondo. È noto che tutte le religioni inseriscono in un modo o nell'altro l'essere dell'umanità in un sistema di cui fanno parte gli dei ed il mondo. È anche noto, almeno a partire da Senofane (Diels, 16), che gli uomini creano gli dei a propria immagine, col che si deve intendere a immagine delle loro relazioni effettive, esse stesse impregnate di immaginario, e a immagine dell'*immagine* (ampiamente inconscia) che essi hanno di tali relazioni. I lavori di G. Dumézil hanno dimostrato con precisione, da venticinque anni a questa parte, l'omologia di articolazione tra universo sociale e universo delle divinità nel caso delle religioni indo-europee. È nella società contemporanea che per la prima volta, proprio mentre questo collegamento persiste in varie forme, esso viene messo in discussione, poiché l'immagine del mondo e quella della società si dissociano, ma soprattutto perché tendono a smembrarsi ognuna per conto proprio. È questo uno degli aspetti della crisi dell'immaginario [istituito (*taggiunta del 1975*)] nel mondo moderno, sulla quale torneremo più avanti.

<sup>52</sup> «Quegli esseri, degradati dalla miseria, erano rivoltanti», JULES VERNE, *Les enfants du capitaine Grant*, Paris 1929, pp. 362-363. È probabile che Verne secondo la sua abitudine abbia ricavato gli elementi del suo racconto da un viaggiatore o esploratore del tempo [*taggiunta del 1975*] adesso si veda anche COLIN M. TURNBULL, *The Mountain People*, New York 1972; trad. it., Milano 1977].

<sup>53</sup> Come invece pensa SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, pp. 200-201 (trad. it., P. Caruso, Milano 1963, vol. I, pp. 248-249). Egli arriva a scrivere: «Così, nella misura in cui il corpo è funzione, la funzione bisogno e il bisogno prassi, si può dire che il *lavoro umano...* è interamente dialettico» (pp. 173-174, trad. it. cit., p. 215, corsivo nel testo). È divertente vedere Sartre criticare a lungo la «dialettica della natura» per giungere, attraverso queste successive identificazioni corpo = funzione = bisogno = prassi = lavoro = dialettica, a «naturalizzare» lui stesso la dialettica. Bisogna aggiungere che sentiamo dolorosamente la mancanza di una teoria della prassi negli

imenotteri, che forse ci sarà fornita dal seguito della *Critica della ragione dialettica*.

<sup>54</sup> Dal punto di vista della generalità, non della cronologia. Negli scritti di Marx ed Engels, i due principi di spiegazione coesistono e si intersecano. In ogni caso, ENGELS in *L'origine della famiglia...* (1884) – opera peraltro affascinante e che fa riflettere più della gran maggioranza dei lavori etnologici moderni – accentua esplicitamente *l'aumento della produttività* reso possibile dalla «prima grande divisione sociale del lavoro» (pastorizia, agricoltura) e che avrebbe comportato «necessariamente» la schiavitù (cfr. MARX-ENGELS, *Opere scelte*, cit., p. 1057). Questo «necessariamente» è il nocciolo del problema. Per il resto, nel corso del capitolo «Barbarie e civiltà», dove il problema della comparsa delle classi avrebbe dovuto essere trattato, Engels parla continuamente dell'evoluzione della tecnica e della concomitante divisione del lavoro, ma in nessun momento connette tale evoluzione della tecnica *come tale* alla nascita delle classi. E d'altronde come potrebbe farlo, dato che il contenuto della sua indagine lo porta a considerare contemporaneamente le prime tappe della pastorizia, dell'agricoltura e dell'artigianato, attività basate su tecniche *diverse* e che portano a (o sono compatibili con) la *stessa* divisione della società in padroni e schiavi (o con l'assenza di una simile divisione)? La comparsa della pastorizia, dell'agricoltura e dell'artigianato può di per se stessa portare ad una divisione in mestieri, non in classi.

<sup>55</sup> Nota aggiunta nel 1975: Non appena una società produce un «surplus», ne riversa una parte essenziale in attività assurde quali i riti funebri, le cerimonie, le pitture murali, la costruzione di piramidi, e via dicendo.

<sup>56</sup> Nota aggiunta nel 1975. Sull'opposizione tra le descrizioni storiche di Marx e la costruzione del «concetto» di classe, si veda «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», in CORNELIUS CASTORIADIS, *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 1, *Comment lutter*, Paris 1974, pp. 45-66 [di cui esiste una trad. it. parziale, «La questione della storia del movimento operaio», in *Classe*, n.s., 1986, n. 1, pp. 105-126].

<sup>57</sup> Engels aveva sfiorato questa idea: «Abbiamo visto prima che, in uno stadio abbastanza antico dello sviluppo della produzione, la forza-lavoro umana viene resa capace di fornire un prodotto considerevolmente maggiore di quel che è necessario per il mantenimento dei produttori e abbiamo anche visto come questo stadio di sviluppo sia, essenzialmente, quello stesso nel quale sono nate la divisione del lavoro e lo scambio tra individui. Non c'è voluto molto per scoprire questa grande «verità»: che anche l'uomo può essere una merce, che la forza umana è scambiabile e sfruttabile trasformando l'uomo in uno schiavo. Gli uomini avevano appena cominciato a praticare lo scambio che divennero subito essi stessi oggetti di scambio» (*L'origine della famiglia...*, in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, cit., p. 1072, corsivo nostro). Questa grande «verità», essenzialmente identica all'«impostura» che Rousseau denunciava nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, non è quindi né verità né impostura; non poteva essere né «scoperta» né «inventata»: occorre che fosse *immaginata e creata* -. Detto questo, si noterà che Engels presenta, qui e altrove, la schiavitù come una sorta di estensione agli

uomini dello scambio di oggetti, mentre il suo momento essenziale è la trasformazione degli uomini in «oggetti» – ed è proprio questo aspetto che non è riducibile a considerazioni «economiche».

<sup>58</sup> Si è stimato di recente che il semplice costo dei mutamenti annuali di modelli delle automobili private negli Stati Uniti è pari *almeno* a 5 miliardi di dollari annui per il periodo 1956-1960, somma che supera l'1% del prodotto nazionale del paese [ed è ampiamente superiore al prodotto nazionale annuo della Turchia, paese con 30 milioni di abitanti: *aggiunta del 1975*], senza contare l'aumento del consumo di benzina (rispetto al risparmio che avrebbe potuto permettere l'evoluzione tecnologica). Gli economisti che hanno presentato questo calcolo al 47° Congresso annuale dell'Associazione economica americana (dicembre 1961) non negano che tali mutamenti abbiano anche potuto portare dei miglioramenti, né che i consumatori abbiano potuto «desiderarli». «Tuttavia, i costi sono sembrati così straordinariamente alti, che pare valga la pena di presentare il conto e chiedersi retrospettivamente se l'impresa valga la spesa» (FISCHER, GRILICHES e KAYSER, in *American Economic Review*, maggio 1962, p. 259).

<sup>59</sup> La reificazione, così come l'analizzava G. LUKÁCS (*Storia e coscienza di classe*, trad. it., Milano 1973, pp. 108-143), è evidentemente una significazione immaginaria. Ma non appare come tale nel suo libro poiché la *res* ha per lui un valore filosofico mistico, proprio in quanto categoria «razionale» che può entrare in una «dialettica storica».

<sup>60</sup> Cfr. «Marxisme et théorie révolutionnaire», in *L'institution imaginaire de la société*, cit., prima parte, cap. 1, soprattutto alle pp. 56-57.

<sup>61</sup> Quindi, da questo punto di vista, vi è una specie di «funzionalità» dell'immaginario effettivo come «condizione di esistenza» della società. Ma tale immaginario è condizione di esistenza della società come *società umana* e questa esistenza come tale non risponde ad alcuna funzionalità, non è fine di nulla e non ha scopo.

<sup>62</sup> Questo ci sembra, malgrado le sue intenzioni, l'apporto essenziale di Claude Lévi-Strauss, in particolare in *Il pensiero selvaggio*, molto più della parentela tra pensiero «arcaico» e *bricolage* o dell'identificazione di «pensiero selvaggio» e razionalità in quanto tale. Quanto poi all'enorme problema, che sconfina sul piano filosoficamente più radicale, del rapporto tra immaginario e razionale – problema consistente nel sapere se il razionale sia solo un momento dell'immaginario o esprima l'incontro dell'uomo con un ordine trascendente –, non possiamo, in questa sede, che lasciarlo aperto, dubitando del resto che potremo mai fare altrimenti.

<sup>63</sup> Questo ragionamento non è inficiato dal dato di fatto, che ogni società distingue necessariamente quello che *per essa* è reale e razionale da quello che *per essa* è immaginario.

<sup>64</sup> Come direbbero i linguisti, tali linguaggi non hanno solo una funzione cognitiva, mentre solo i contenuti cognitivi [*aggiunta del 1975*: ora direi: *identitari*] sono integralmente traducibili. Cfr. ROMAN JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, cit., pp. 78-86 (trad. it. cit., pp. 56-64). La dialettica totale della storia, che implica la possibilità di una traduzione in via di prin-

cipio esauriente di tutte le culture nel linguaggio della cultura «superiore», implica una simile riduzione della storia al cognitivo. Da questo punto di vista, il parallelo con la poesia calza alla perfezione, il testo della storia è un misto indissociabile di elementi cognitivi e poetici. La tendenza strutturalista estrema dice più o meno: Non posso tradurvi *Hamlet* in francese, o posso farlo molto male, ma quel che è molto più interessante del testo di *Hamlet* è la grammatica della lingua in cui è scritto, e il fatto che questa grammatica sia un caso particolare di una grammatica universale. Si può rispondere: No grazie, la poesia ci interessa in quanto contiene qualcosa di più della grammatica. Si può anche chiedere: E perché poi la grammatica inglese non è direttamente questa grammatica universale? Perché vi sono varie grammatiche? Evidentemente, gli stessi elementi poetici, benché non rigorosamente traducibili, non sono del tutto inaccessibili. Ma tale accesso è *ri-creazione*: «...la poesia è intraducibile per definizione. È possibile soltanto la trasposizione creatrice» (JAKOBSON, *op. cit.*, p. 86, trad. it. cit., p. 63). Vi sono, anche oltre il contenuto cognitivo, lettura e comprensione avvicinate attraverso le varie fasi storiche. Ma tale lettura deve farsi carico del suo essere lettura effettuata da qualcuno.

## Capitolo terzo

<sup>1</sup> Ecco perché la cura può esser definita come un'attività pratico-poietica, come ho fatto in «Epilegomeni ad una teoria dell'anima che si è potuto presentare come scienza» (1968), in *Gli incroci del labirinto*, cit., pp. 39-40.

<sup>2</sup> È superfluo documentare con citazioni questo punto. Ma una nota di Freud datata 1897 merita d'essere riportata. Eccola: «MOLTEPLICITÀ DELLE PERSONE PSICHICHE. Il fatto dell'identificazione permette forse di prendere l'espressione *alla lettera*». (Le maiuscole e il corsivo sono nell'originale: *Draft L., in Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London 1950 e sgg., vol. I, p. 249 [trad. it., *Minuta L.*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, Torino 1967 e sgg., vol. II, p. 59]).

<sup>3</sup> Tucidide, II, 43, 1 (Epitaffio). A proposito dei morti che il discorso onora, Tucidide cita le qualità positive che attengono all'affetto, al pensiero e al desiderio. Sua «fonte» prima è ovviamente la lingua greca; la sua esplicazione deve essere avvenuta in ambiente «ippocratico» e/o «sofistico».

<sup>4</sup> Si veda, per ultimo: «Portée ontologique de l'histoire de la sciences», in CORNELIUS CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, cit. pp. 421-432; trad. it. E. Contiero e G. Ernst, *L'immaginario scientifico*, in «Volontà», n. 4/1987, pp. 7-48.

<sup>5</sup> *De anima*, I, 1, 402b 3-7.

<sup>6</sup> Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit., cap. III, in particolare le pp. 143-178.

<sup>7</sup> Sulla logica insiemistico-identitaria [oltre a *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 74-81], cfr. «La logique des magmas et la question de l'autonomie», in *Domaines de l'homme*, cit. pp. 386-418.

<sup>8</sup> Vedi *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 188-204.

<sup>9</sup> Il termine «stratificazione» naturalmente non deve esser preso come se significasse una sedimentazione ordinata e regolare. Pensando proprio a un simile modo indescrivibile di coesistenza dei differenti processi psichici, sono stato indotto a riflettere a una logica di altro tipo, la logica dei magmi (si veda il testo citato sopra, alla nota 7). Al capitolo VI di *L'interpretazione dei sogni*, nella sezione sui «Discorsi nel sogno», Freud parla di *Brecciagestein* («breccia: roccia sedimentaria a struttura frammentaria, formata di detriti angolosi agglomerati in un cemento naturale», così recita il *Grand Robert* alla voce *brèche*): *Gesammelte Werke*, London 1940 e sgg., vol. II-III, p. 422 = *Standard Edition*, cit., vol. V, p. 419. [*Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. III, p. 384: «Il discorso del sogno ha così la struttura di una pietra da breccia, nella quale frammenti più grandi di materiale diverso son tenuti insieme da una massa intermedia solidificata»]. Si veda anche l'undicesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, dedicata al «Lavoro onirico», *Gesammelte Werke*, vol. XI, p. 184 = *Standard Edition*, vol. XV, pp. 181-2 [*Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, p. 352: il sogno «è perlopiù paragonabile a una breccia, formata da diversi frammenti di roccia cementati insieme, così che i disegni che ne risultano non appartengono alle rocce originarie che vi sono state incluse»]. Nello stesso cap. VI dell'*Interpretazione dei sogni* («Prestazioni intellettuali») Freud parla del sogno come *Konglomerat* (*Gesammelte Werke*, vol. II-III, p. 451 = *Standard Edition*, vol. V, p. 499 [*Opere*, vol. III, p. 410]). I rimandi del *Register der Gleichnisse* nel *Gesamtregister* (*Gesammelte Werke*, vol. XVIII, p. 911) sono erronei e dovrebbero essere corretti e completati secondo quanto precede.

<sup>10</sup> Niente dovrebbe essere cambiato in quel che si dice qui se, per accontentare coloro che pensano a istanze o a embrioni d'istanze innate (Freud per primo, talvolta), si sostituisce in questa frase l'espressione *si costituiscono* con *si dispiegano* o *si sviluppano*.

<sup>11</sup> Vedi il testo sui magmi citato alla nota 7.

<sup>12</sup> Sulla sublimazione come tale, vedi *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 193-204. Vi ritornerò nel seguito.

<sup>13</sup> BALZAC, *La fille aux yeux d'or*, Ed. de la Pléiade, t. V, Paris 1952, p. 256. Dico «pretesto», ma si può ugualmente pensare che per Balzac sono gli individui a diventare pretesti per la descrizione e l'analisi di quelle galassie di luoghi, di tempi, di stati, di passioni, d'imprese, di «carriere» che sono la carne viva della società. In definitiva non si tratta di pretesti né in un senso né in un altro. Il miracolo Balzac è l'equilibrio delle fenomenalizzazioni della società attraverso gli individui e della realizzazione degli individui mediante la società.

<sup>14</sup> A questo punto bisogna assolutamente dissipare un possibile malinteso. Freud parla continuamente di processi di *pensiero* inconsci: *unbewusster Denkvorgang*, *ubw. Denkprozess*, *ubw. Denktakt*. Nello stesso tempo, come è noto, scrive a proposito del lavoro onirico, il quale trasforma i «pensieri del sogno» in «contenuto del sogno», che questo lavoro «non pensa, non calcola, non giudica affatto, si limita a trasformare» (*Die Traumdeutung*, in

*Gesammelte Werke*, vol. II-III, p. 511 [*L'interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. III, pp. 462-463]). Questo lavoro consiste e sfocia in spostamenti e condensazioni (delle intensità psichiche e delle parti dei pensieri del sogno), che si subordinano alla presa in considerazione della raffigurabilità nella quale culminano. Altrove e molto più tardi (*Das Unbewusste*, 1915, in *Gesammelte Werke*, vol. X, pp. 285-286 [*L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, pp. 70-71]), Freud ritorna su spostamento e condensazione, per individuarvi ciò che caratterizza essenzialmente i processi primari. Ora, effettivamente, il lavoro onirico non «pensa», se «pensare» è esclusivamente un che di insiemistico-identitario; il lavoro onirico, dal punto di vista essenziale, *rappresenta mediante immagine*, mette in immagini, prescientifica (soggiacendo alle costrizioni note e utilizzando i mezzi di cui dispone). Possiamo allora dire, con Freud, che «non pensa, non calcola, non giudica» ma «si limita a trasformare»? È possibile trasformare senza «pensare, calcolare, giudicare»? Trasforma forse una cosa qualunque in un'altra cosa qualunque? La «inversione delle intensità psichiche», che per Freud è l'essenziale dello spostamento, non reca forse, visibile in questa stessa caratterizzazione, la traccia e il risultato d'un calcolo? Nel lavoro onirico c'è la *messa in immagine* che certo è «l'essenziale del sogno» (*das Wesentliche am Traum*, *Gesammelte Werke*, pp. 510-511, nota 2 [*Opere di Sigmund Freud*, vol. III, p. 463, nota 1]); in altre parole, c'è il lavoro creatore dell'immaginazione, la *presentazione* (come visibile e udibile) di ciò che in quanto tale non sarebbe né visibile né udibile. Ma in questo lavoro, come in ogni lavoro dell'immaginazione, l'insiemistico-identitario è sempre anche presente, è per ogni dove denso. Come non si potrebbe scrivere una fuga senza calcolare, ancor meno si potrebbero effettuare «condensazioni» e «spostamenti» senza operazioni logiche elementari, senza un certo *reckoning*. La confusione, o la carenza, viene da una nozione imprecisa di «pensiero». Il tema richiederebbe senza dubbio sviluppi più ampi, che esulano dal presente contesto. Si veda comunque il testo su «La logique des magmas» citato prima alla nota 7.

<sup>15</sup> Sulla stessa psicoanalisi come attività sublimata, cfr. «Epilegomeni...», in *Gli incroci del labirinto*, cit., pp. 58-64 nonché soprattutto: «La psicoanalisi: progetto e delucidazione», *ibidem*, pp. 102-121.

<sup>16</sup> «La sublimazione è il processo attraverso il quale la psiche viene forzata a sostituire i suoi "oggetti propri" o "privati" d'investimento (compresa la sua "immagine" per lei stessa) con oggetti che sono e valgono entro e attraverso la loro istituzione sociale, e a rendere tali oggetti "cause", "mezzi" o "supporti" del suo piacere», *L'istituzione immaginaria della società*, cit. p. 194.

<sup>17</sup> E contrariamente alle convinzioni pre-psicoanalitiche di Freud, che aderiva alle concezioni di Hughlings-Jackson: cfr. la *Editor's Note* alla traduzione inglese di *Das Unbewusste*, in *Standard Edition*, vol. XIV, p. 163 e soprattutto l'estratto della monografia del 1891 sull'afasia, *ibidem*, pp. 206-208.

<sup>18</sup> Il termine «causazione» è qui un'assai forte improprietà di linguaggio. Come che sia, non c'è e non potrebbe esserci concatenazione rigorosamente

causale delle rappresentazioni Cfr. «Epilegomeni...», in *Gli incroci del labirinto*, cit., e *L'istituzione immaginaria della società*, cap. III, pp. 143-148, 153-156, 168-170, 178-180, 204-217.

<sup>19</sup> In ogni caso, in ultima istanza è ineliminabile un'azione diretta della rappresentazione sull'energia, pena una regressione all'infinito.

<sup>20</sup> Che questa energia sia investita in gran parte sulle immagini di sé dell'Io, sull'«Io-ideale», o su altri oggetti della sublimazione; che abbia dunque una qualifica supplementare «narcisistica» o pseudo-«oggettuale», tutte queste evenienze sono perfettamente in armonia con quel che si dice nel testo.

<sup>21</sup> La traduzione italiana corrente della nozione freudiana di *Bahnung*, ispirata alla traduzione inglese, è *facilitazione*: cfr. S. FREUD, *Progetto di una psicologia* (1895), in *Opere*, vol. II, p. 206, n. 1. [N.d.C.].

<sup>22</sup> *Settima Lettera*, 341, c-d. Relativamente al «kantismo puro», vedi «Epilegomeni...», in *Gli incroci del labirinto*, cit., pp. 58-62.

<sup>23</sup> Certo l'individuo può anche trasgredire tali orizzonti di riferimento. Sennonché la trasgressione non è una messa in discussione, ma una conferma delle leggi esistenti. Non posso addentrarmi ora nell'analisi dei rapporti senz'altro profondi e importanti che intercorrono fra trasgressione individuale e contestazione politica. Ma parlare di rapporti non significa affermare l'identità dei due termini. I corifei della trasgressione (intesa come «sovversione» politica) non sono migliori di quegli psicoanalisti (purtroppo ne sono esistiti) che han voluto ridurre la contestazione politica alla trasgressione, il che non è poi tanto diverso dalla criminalizzazione della rivolta implicata da ogni codice penale che si rispetti.

## Capitolo quarto

<sup>1</sup> Le mie prime pubblicazioni in greco (1944), riedite da Ypsilon, Atene 1988, col titolo *Protes dokimes* (Primi saggi), comprendevano tra l'altro la traduzione, diffusamente commentata, dei «Fondamenti metodologici» di *Economia e società*, e una «Introduzione alla teoria delle scienze sociali» fortemente influenzata da Weber.

<sup>2</sup> Citerò il testo di PHILIPPE RAYNAUD (*Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris 1987) con la sigla PhR seguita dal numero della pagina; il testo di Weber con la sigla WG per l'edizione originale (*Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, Tübingen 1956) [e con la sigla ES per la traduzione italiana (*Economia e società*, a cura di Pietro Rossi, vol. I, Milano 1974)]. Tutte le parole o tutti i passi sottolineati lo sono anche nell'originale, salvo indicazioni contrarie.

<sup>3</sup> Notiamo di passaggio che questa possibilità di un ri-vivere per via simpatetica o empatica provocava, fino a poco tempo fa, delle gran risate da parte degli psicoanalisti parigini alla moda. È tuttavia evidente che, senza questa possibilità, non ci sarebbe alcuna vita sociale.

<sup>4</sup> Cfr. *L'institution imaginaire de la société*, cit., pp. 97-108 (testo apparso originariamente in *Socialisme ou Barbarie*).

## Capitolo quinto

<sup>1</sup> Il passo in cui si trova questa frase, alla fine della 3ª (31ª nella numerazione consecutiva adottata da Freud) «lezione» della *Nuova serie di lezioni di Introduzione alla psicoanalisi*, è il seguente: «La loro intenzione [l'intenzione degli sforzi terapeutici della psicoanalisi] è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee» (trad. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., XI, p. 190). JACQUES LACAN rende il *wo Es war, soll Ich werden* con «Là où fut ça» [dove fu così] «il me faut advenir» [debbo avvenire] («L'instance de la lettre dans l'inconscient», 1957, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 524; trad. it. G. Contri, Torino 1979, p. 519) e, a proposito del «fine che la scoperta di Freud propone all'uomo», Lacan aggiunge: «Questo fine è di reintegrazione e di accordo, dirò di riconciliazione (*Versöhnung*)» (*ibidem*).

<sup>2</sup> In *Das Buch vom Es* (1923), trad. it. L. Schwarz, Milano 1979<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Sarebbe più giusto dire: l'esplicitazione e l'esplorazione della dimensione profonda della psiche, che né Eraclito né Platone ignoravano, come è facile vedere da una lettura, anche superficiale, del *Simposio*.

<sup>4</sup> «... il nucleo del nostro essere, non è tanto a questo che Freud ci ordina di tendere, come tanti altri hanno fatto prima di lui con il vano adagio "Conosci te stesso"; quanto piuttosto sono le vie che ad esso conducono che ci dà a rivedere», JACQUES LACAN, *Écrits*, p. 526 (trad. it., p. 521).

<sup>5</sup> «Un polo di attributi, ecco che cos'è il soggetto prima della nascita (sotto il cui mucchio soffocherà forse un giorno). Di attributi, cioè di significanti più o meno legati in un discorso...» (J. LACAN, *Écrits*, p. 652, trad. it., p. 648).

<sup>6</sup> Passa evidentemente da qui la frontiera con altre forme dell'immaginario (come l'arte o l'uso «razionale» dell'immaginario in matematica, ad esempio) che non si autonomizzano come tali. Vi ritorneremo a lungo in seguito. [Aggiunta del 1975: Il termine «immaginario» qui, e nelle due pagine che seguono, è ancora usato in un senso ambiguo, gravato com'è dal suo uso corrente].

<sup>7</sup> [Aggiunta del 1975: Lo indicano tanto l'abbandono da parte di Freud dell'ipotesi della «seduzione infantile», quanto soprattutto la messa in discussione graduale – anche se mai definitiva – nel resoconto dell'analisi dell'*Uomo dei lupi*, della «realtà» della scena primitiva]. Non si tratta della «realtà» o delle «esigenze della vita in società», come tali, ma di ciò che tali esigenze divengono nel discorso dell'Altro (che d'altronde non ne è affatto, a sua volta, il neutro veicolo) e nell'elaborazione immaginaria di esso da parte del soggetto. Questo evidentemente non nega l'importanza capitale, per il *contenuto* del discorso dell'Altro e per l'andamento specifico che prenderà la sua elaborazione immaginaria, di ciò che è concretamente la società considerata, né l'importanza, quanto alla frequenza e alla gravità delle situazioni patologiche, del carattere eccessivo e irrazionale della formulazione sociale di queste



«esigenze»: su questo Freud era molto chiaro (cfr. in particolare *Il disagio della civiltà*). Ma a questo livello, ci si scontra di nuovo col fatto che le «esigenze» della società non si riducono né alle esigenze della «realtà», né a quelle della «vita in società» in genere, né infine a quelle di una «società divisa in classi», ma vanno al di là di ciò che tali esigenze implicherebbero razionalmente. Troviamo qui il punto di unione tra l'immaginario individuale e l'immaginario sociale, su cui torneremo in seguito.

<sup>8</sup> «Un'etica si annuncia... per la via non del terrore ma del desiderio», JACQUES LACAN, *Écrits*, cit., p. 684 (trad. it. cit., p. 680).

<sup>9</sup> Questa non è una descrizione delle condizioni empirico-psicologiche del funzionamento del soggetto, ma un'articolazione della struttura logica (trascendentale) della soggettività: non vi è soggetto pensante se non come disposizione di contenuti, ogni contenuto particolare può essere messo tra parentesi, ma non il contenuto in generale come tale. La stessa cosa è vera per il problema della genesi del soggetto, considerato nel suo aspetto logico: in ogni momento il soggetto è un produttore prodotto, e «all'origine» il soggetto si costituisce come dato di colpo simultaneo di Sé e dell'Altro. [Aggiunta del 1975: Il soggetto di cui qui si tratta è quello che si instaura con la rottura della monade psichica. Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit., cap. III].

<sup>10</sup> Nota aggiunta nel 1975: Ciò porta in fin dei conti a rifiutare ogni significato originario alla tradizionale distinzione tra «attività» e «passività».

<sup>11</sup> *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 103.

<sup>12</sup> Vi è un secondo fondamento della prassi politica, che delineeremo più oltre: la possibilità di istituzioni che favoriscano l'autonomia.

<sup>13</sup> L'autore di questa frase era senza dubbio ben certo di non avere in lui stesso nulla che provenisse da altri (senza questa certezza avrebbe anche potuto dire che l'inferno era lui stesso). D'altronde egli ha confermato di recente questa interpretazione, dichiarando di non avere Super-io. Come potremmo contraddirgli, noi che abbiamo sempre pensato che egli parlasse delle faccende di questa terra come un essere venuto da un altro mondo?

<sup>14</sup> Con questa espressione intendiamo l'unità della doppia molteplicità di dimensioni, nella «simultaneità» (sincronia) e nella «successione» (diacronia), indicate abitualmente dai termini società e storia. Talora parleremo solo del sociale o dello storico, per accentuare l'uno o l'altro di tali aspetti.

<sup>15</sup> In una società alienata, l'autonomia, anche nei rari individui per i quali ha un senso, non può che risultare monca, poiché nelle condizioni materiali e negli altri essa trova ostacoli sempre nuovi non appena deve incarnarsi in qualche attività, svilupparsi ed esistere socialmente; nella vita effettiva di quegli individui per i quali ha senso, l'autonomia può esprimersi solo in interessi ricavati a colpi di fortuna e abilità, sempre approssimativamente.

<sup>16</sup> È appena necessario ricordare che l'idea di autonomia e quella di responsabilità di ognuno nei riguardi della propria vita possono facilmente diventare delle mistificazioni se le si astrae dal contesto sociale e le si considera risposte autosufficienti.

<sup>17</sup> Questa delega pone molteplici e complessi problemi che è impossibile esaminare qui. Vi è evidentemente omologia e, ad un tempo, differenza essen-

ziale tra il rapporto «familiare» e le relazioni di classe, o di potere, nella società. L'apporto fondamentale di FREUD (*Totem e Tabù* o *Psicologia delle masse e analisi dell'io*), quello di W. REICH (*La funzione dell'orgasmo*) nonché i numerosi contributi degli antropologi americani (in particolare Kardiner e M. Mead) sono ben lungi dall'aver esaurito il problema, in particolare poiché relegano in secondo piano la dimensione propriamente istituzionale.

<sup>18</sup> Se gli operai di una fabbrica volessero mettere in discussione l'ordine esistente, si scontrerebbero con la polizia e, se il movimento si generalizzasse, con l'esercito. Si sa, per esperienza storica, che tanto la polizia quanto l'esercito non sono impenetrabili alla pressione di movimenti generalizzati: potranno mai resistere contro la gran massa del popolo? Rosa Luxemburg diceva: «Se tutto il popolo *sapesse*, il regime capitalista non resisterebbe ventiquattr'ore». Importa poco l'eco «intellettualistico» della frase: diamo a *sapere* tutta la sua profondità, leghiamolo al *volere*. Questa frase non è forse vera, di una verità indiscutibile? Sì e no. Il sì è evidente. Il no deriva dal fatto, anch'esso evidente, che il regime sociale *impedisce* precisamente al popolo sia di sapere sia di volere. A meno di postulare una coincidenza miracolosa di spontaneità positive da una parte all'altra del paese, ogni germe, ogni embrione di tale sapere e di tale volere che può manifestarsi in questo o quel luogo della società è costantemente ostacolato, combattuto, al limite schiacciato dalle istituzioni esistenti. È per questo che la concezione semplicemente «psicologica» dell'alienazione, la concezione che cerca le condizioni dell'alienazione esclusivamente nella struttura degli individui, nel loro «masochismo», ecc., e che al limite direbbe «la gente è sfruttata perché vuole esserlo», è unilaterale, astratta e in definitiva falsa. La gente è tutto questo e altro, ma nella vita individuale di ciascuno la lotta è mostruosamente disuguale, poiché l'altro fattore (la tendenza verso l'autonomia) deve far fronte a tutto il peso della società istituita. Se è essenziale ricordare che l'eteronomia deve ogni volta trovare anche delle condizioni adatte ad essa in ogni sfruttato, bisogna ribadire che essa deve trovarle altresì nelle strutture sociali, che rendono in pratica trascurabili quelle che, nell'accezione di Max Weber, possiamo chiamare le «opportunità» o le «chances» di sapere e di volere offerte agli individui. In effetti, il sapere e il volere non riguardano solo il sapere e il volere, non si ha a che fare con soggetti che sarebbero solo e totalmente volontà pura di autonomia e responsabilità: se così fosse non vi sarebbero problemi in nessun campo. Non solo la struttura sociale è «studiata per» instillare fin da prima della nascita passività, rispetto delle autorità, e via dicendo. Il punto è che le istituzioni, nella lunga lotta che ogni vita rappresenta, stanno sempre lì a porre ostacoli, a spingere le acque in una certa direzione, insomma a infierire contro ciò che potrebbe manifestarsi come autonomia. Per questo chi dice di volere l'autonomia e rifiuta la rivoluzione delle istituzioni non sa né quel che dice né quel che vuole. All'immaginario individuale, come si vedrà più avanti, corrisponde un immaginario sociale incarnato nelle istituzioni, ma tale incarnazione esiste come tale ed è anche come tale che deve essere attaccata.

<sup>19</sup> Si veda «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne»,

in *Socialisme ou Barbarie*, n. 32/1961, in particolare pp. 94 e sgg., ora in CORNELIUS CASTORIADIS, *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2, cit., pp. 121 sgg.

<sup>20</sup> Per di più, è molto difficile valutare il ruolo effettivo che tali idee hanno svolto presso gli operai o anche i militanti. È certo che gli uni e gli altri sono sempre stati molto più preoccupati dai problemi che ponevano loro la propria condizione e la propria lotta, che dal bisogno di definire un obiettivo «finale»; ma è altrettanto certo che qualcosa come l'immagine di una terra promessa o di una redenzione radicale è stata sempre presente in loro, oscillando tra il significato di un Millennio escatologico o di un Regno di Dio senza Dio e quello del desiderio di una società in cui l'uomo non fosse più il principale nemico dell'uomo.

<sup>21</sup> Nota aggiunta nel 1975: Questi tratti del sociale sono alla base dell'impossibilità di rifletterlo in se stesso – senza ridurlo a ciò che esso non è – nel pensiero ereditato. Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit., cap. primo.

## Capitolo sesto

<sup>1</sup> Anche Marx scriveva, nella sua «Introduzione a *Per la critica dell'economia politica*» (cfr. KARL MARX, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 199) che l'arte greca rappresenta un modello «inarrivabile»: non insuperabile ma, appunto, *inaccessibile*.

<sup>2</sup> HANNAH ARENDT, «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», in *Id.*, *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiulo, Milano 1991, p. 81.

<sup>3</sup> Inutile precisare che di per sé questo non autorizza la benché minima conclusione «pratica» o «politica».

<sup>4</sup> Sembra che i linguisti calcolino che vi sono circa quattromila lingue attualmente praticate. Benché non vi sia corrispondenza biunivoca tra lingua e istituzione totale della società, quella cifra ci offre un indicatore, seppure assai grezzo, dell'ordine di grandezza del numero di differenti società che sono esistite in un passato a noi molto vicino.

<sup>5</sup> La fiducia nella sola «razionalità» ha portato, per fare un esempio, il XIX secolo ad accusare le religioni primitive e i miti di essere pure e semplici assurdità («stupidità primitive», come scriveva Engels nella sua lettera a C. Schmidt del 27 ottobre 1890, in K. MARX - F. ENGELS, *Opere scelte*, cit., p. 1247). Essa ha anche portato ai letti di Procuste contemporanei, strutturalisti o meno.

<sup>6</sup> È vero che, nei suoi piani iniziali che risalgono al 1771, quando progettava un'opera dal titolo «Limiti della sensibilità e della ragione», Kant aveva in animo di trattare all'interno della stessa cornice della ragione teorica, dell'etica e del gusto. Ma il modo con cui l'ultimo di questi obiettivi si realizza nel libro del 1790 e, soprattutto, il suo legame con la «teleologia della natura», mi paiono giustificare le osservazioni del testo.

<sup>7</sup> Il problema è già individuato nella *Critica della ragione pura* (A653-

654, B681-682; trad. it. G. Colli, Milano 1976, pp. 666-667). Si vedano anche i paragrafi V e VI dell'Introduzione alla *Critica della capacità di giudizio* (trad. it. L. Amoroso, con testo a fronte, Milano 1995, pp. 98-99 sgg.), dove compare l'espressione «caso felice [glücklicher Zufall]» (*ibid.*, pp.106-107).

<sup>8</sup> Si troverà uno studio utile e ricco d'informazioni circa l'interesse generale manifestato in quest'epoca per l'opera d'arte e per l'immaginazione in JAMES ENGELL, *The Creative Imagination*, Harvard University Press, 1981.

<sup>9</sup> Richard Bernstein ha giustamente e chiaramente insistito su questo punto in «Judging – the Actor and the Spectator», testo presentato al Colloquio sull'opera di Hannah Arendt organizzato a New York nell'ottobre del 1981.

<sup>10</sup> Cfr. MICHAEL DENNENY, «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement», in M.A. HILL (a cura di), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York 1979, pp. 259 e 273. Si veda anche il dialogo tra Hans Jonas e Hannah Arendt, *ibid.*, pp. 311-315.

<sup>11</sup> In realtà, anche sul piano teorico questo non è vero. Ma non posso affrontare qui la questione delle condizioni storico-sociali del pensiero. Basterà precisare che la «validità universale oggettiva», quale la concepisce Kant, equivale praticamente ad un perfetto isolamento o ad una «disincarnazione» della «coscienza teorica» e, di conseguenza, a una forma di solipsismo. Kant, per esempio, fa completamente astrazione dall'inseparabilità di pensiero e linguaggio in quanto problema *teorico* (e non «psicologico»). Nello stesso tempo, egli afferma (nella terza *Critica*), in modo abbastanza curioso dal punto di vista «trascendentale», che non si dà conoscenza senza comunicazione.

<sup>12</sup> Un celebre aneddoto racconta che, due secoli fa, l'imperatore cinese ebbe a rifiutare una proposta di trattato commerciale presentato da una delegazione inglese con questa osservazione: capisco bene che i barbari ambiscano l'acquisto dei nostri prodotti, ma non vedo come potrebbero offrircene un equivalente che valga la pena.

<sup>13</sup> Su queste espressioni e sul problema vero e proprio, cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, cit., cap. III, pp. 142-230.

<sup>14</sup> Kant parla una volta soltanto di *schöpferische Einbildungskraft*, immaginazione creatrice (§ 49). Visto che quest'ultima espressione era corrente nel XVIII secolo, l'insistenza con cui Kant ha sempre attribuito all'immaginazione la qualifica di *produttiva* non può essere casuale. Con tutta evidenza il termine *Schöpfung* (creazione) è ampiamente utilizzato a proposito della «creazione del mondo» da parte di «Dio» nei paragrafi finali della terza *Critica* (cfr. per esempio, ma non solo, i §§ 84 e 87).

<sup>15</sup> Certo l'opera d'arte è anche una «presentazione» dell'ideale morale. Ma, nel contesto attuale, questa nozione non ha nessuna rilevanza. Inoltre, per poterla prendere in considerazione, bisognerebbe sottoscrivere la metafisica di Kant. Tale nozione, infatti, scaturisce dal carattere sovrasensibile di quel che deve essere presentato (*dargestellt*). In fin dei conti, ci troviamo di fronte a una aporia evidente:

- qualsiasi *Darstellung* (da parte di un genio artistico) è appropriata;
- qualsiasi serie di *Darstellungen* è insufficiente, poiché non «esaurisce» mai, per dir così, quanto deve essere presentato.

Si può vedere, qui, un altro fondamento importante della dipendenza dell'estetica di Kant (e della sua teoria del giudizio) dalla sua metafisica, paragonabile alla dipendenza della *Critica della ragione pratica*: la distanza infinita o insuperabile tra l'umanità e l'Idea e il (vano) tentativo di conservarla e percorrerla mediante una qualche sorta di itinerario tendente all'infinito. Nella *Critica della ragione pratica* tutto ciò porta, *inter alia*, all'argomentazione assurda circa l'immortalità dell'anima. Nella *Critica della capacità di giudizio* (dove è chiaramente presa in considerazione una progressione storica «immanente») questo stesso contenuto sfocia nell'idea di una serie interminabile di *Darstellungen*. La differenza è che, nel primo caso (l'azione morale), siamo sempre carenti (nessuno è mai santo, afferma la *Critica della ragione pratica*), mentre nel secondo caso (l'arte), l'opera del genio certamente non è carente. Questo aspetto meriterebbe un esame più approfondito, che tenga conto della *Antropologia* kantiana, ma che non è possibile intraprendere qui. Mi sia permesso di aggiungere solamente un punto: in verità, l'adeguatezza assoluta del capolavoro non è altro che il suo presentare l'Abisso (il Caos, il Senza-Fondo) e l'inesauribilità dell'arte si radica nel carattere ontologico dell'Abisso nonché nel fatto che ogni cultura (e ogni genio individuale) crea la sua propria via verso l'Abisso (e il secondo fatto è ancora una manifestazione del primo).

<sup>16</sup> Vedi anche il mio testo: «Il dicibile e l'indicibile», in C. CASTORIADIS, *Gli incroci del labirinto*, cit., in particolare alle pp. 140-142.

<sup>17</sup> Questo è anche il motivo per cui egli deve confinare le sue intuizioni in una dimensione strettamente «individual-soggettiva» dell'immaginazione. Si veda il mio testo «La découverte de l'imagination», in C. CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, cit., pp. 327-363.

<sup>18</sup> Non posso sottoscrivere l'idea di Hannah Arendt secondo cui l'attività legislativa era, in Grecia, un aspetto secondario della politica. Il che potrebbe esser vero solo in un senso ristretto del termine «legiferare». Aristotele nomina undici «rivoluzioni» ad Atene, cioè undici cambiamenti della legislazione fondamentale («costituzionale»).

<sup>19</sup> Come ha chiaramente stabilito OLOF GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945.

<sup>20</sup> Il senso di questo frammento di Anassimandro (Diels, B, 1) è chiaro e, per una volta, gli storici «classici» della filosofia l'hanno interpretato correttamente. L'«interpretazione» heideggeriana («Il detto di Anassimandro», in MARTIN HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze 1969) non è altro, come al solito, se non Heidegger travestito da Anassimandro.

<sup>21</sup> Per motivi di spazio, sarò obbligato anch'io a parlare in termini «statici», lasciando da parte il movimento e non prendendo in considerazione che alcuni dei suoi «risultati» più significativi. Prego il lettore di non perdere mai di vista questa ineluttabile limitazione.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *Costituzione degli ateniesi*, VIII, 5.

<sup>23</sup> Si trova qualcosa di simile in certe società «selvagge»: ma questo ambito è confinato alla gestione degli affari «correnti» perché, in queste società, la legge (tradizionale) non potrebbe mai esser messa in discussione.

<sup>24</sup> In italiano nel testo. [N.d.T.].

<sup>25</sup> M.I. FINLEY ha di recente sottolineato l'importanza e illustrato lo spirito di questa procedura in: *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. G. Di Benedetto, Bari 1973, pp. 26-27 e p. 80. Si veda anche V. EHRENBERG, *The Greek State*, London 1969<sup>2</sup>, pp. 73, 79, 267, che ricorda anche altre due procedure o dispositivi importanti, che testimoniano lo stesso spirito: l'*apate tou demou* (l'inganno del demos) e l'eccezione *ton nomon me epiteideon einai* (l'inadeguatezza di una legge).

<sup>26</sup> Debbo lasciar aperto l'interrogativo che solleva l'interpretazione data da HANNAH ARENDT (e da Hölderlin) di questi ultimi versi (*Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Milano 1988, p. 246, n. 8) – interpretazione che, in ogni modo, non crea nessuna difficoltà al mio discorso. In modo abbastanza curioso, nel suo eccellente studio citato prima, Michel Denney non cita la traduzione proposta in *Vita activa*, e dà una versione (orale) diversa suggerita da Hannah Arendt – versione totalmente inaccettabile, tanto dal punto di vista filologico che rispetto al significato globale dell'opera. Cfr. DENNEY, *art. cit.*, pp. 268-9 e 274.

<sup>27</sup> Si può trovare alla fine dei *Sette contro Tebe* di Eschilo (vv. 1065-1975), un argomento supplementare in favore della mia interpretazione. Si tratta certamente di un'aggiunta al testo iniziale, databile presumibilmente negli anni 409-405 (cfr. le osservazioni di Mazon, nella edizione Budé, p. 103). Questa aggiunta fu inserita per annunciare la rappresentazione dell'*Antigone* subito dopo. Così, i *Sette* si chiudono con una divisione del coro: mentre il primo semicoro dichiara che sosterrà coloro che sono solidali con il loro sangue (*genea*) perché ciò che la *polis* ritiene giusto muta nel tempo (in altre parole, perché le leggi della *polis* si trasformano, ma il diritto del sangue è perenne), l'altro semicoro si schiera dalla parte della *polis* e del *dikaion*, vale a dire del diritto. Il primo semicoro non menziona affatto la «legge divina»; il secondo, invece, ricorda i «beati», forse gli eroi protettori della città, e lo stesso Zeus. Ancora una volta, tutto questo fa parte del testo *manifesto*, ma costituisce una testimonianza non trascurabile del modo in cui, alla fine del V secolo, gli ateniesi consideravano il problema, e del senso che davano all'*Antigone*.

<sup>28</sup> Riprendo la traduzione usuale di *euteleia*. Benché non sia rigorosamente impossibile, è altamente improbabile la traduzione del termine proposta da Hannah Arendt, che porta alla seguente interpretazione del testo: «amiamo la bellezza nei limiti del giudizio politico» (cfr. *Tra passato e futuro*, cit., p. 275).

## Capitolo ottavo

<sup>1</sup> Cfr. *Esodo* XXIII, 22-33; XXXIII, 11-17; *Levitico* XVIII, 24-28. *Giosuè* VI, 21-22; VIII, 24-29; X, 28, 31-32, 36-37, ecc.

<sup>2</sup> I pochi sforzi di proselitismo ebraico nell'impero romano sono tardivi, marginali e senza avvenire.

<sup>3</sup> Si possono vedere per esempio le abbondanti indicazioni che dà EUGENE ENRIQUEZ nel suo *De la horde à l'état*, Paris 1983, pp. 396-438.

<sup>4</sup> MICHELINE ENRIQUEZ (*Aux carrefours de la haine*, Paris 1984) ha dato di recente un contributo importante al problema dell'odio in psicanalisi. Dal punto di vista che qui ci interessa, cfr. soprattutto pp. 269-270.

## Capitolo nono

<sup>1</sup> Motivi di spazio e di tempo mi hanno portato a più riprese ad affermare semplicemente, in questo testo, idee di cui ho sviluppato altrove e da molto tempo le argomentazioni. Mi permetto, una volta per tutte, di rimandare il lettore interessato ai testi seguenti: «Scienza moderna e interrogazione filosofica» (1971-1973) e «Tecnica» (1973), ripresi in *Gli incroci del labirinto*, cit., pp. 147-246; «Développement et rationalité» (1974), «La logique des magmas et la question de l'autonomie» (1981) e «Portée ontologique de l'histoire de la science» (1986), ripresi in *Domaines de l'homme*, cit., rispettivamente alle pp. 131-174, 385-418; 419-455, e infine *De l'écologie à l'autonomie*, Paris 1981.

<sup>2</sup> A questa passività esistono certo delle eccezioni, come i movimenti ecologisti, per non parlare naturalmente di alcuni individui isolati.

<sup>3</sup> Cfr. C. CASTORIADIS, «Développement et rationalité», cit., e *De l'écologie à l'autonomie*, cit.

<sup>4</sup> Cfr. RUTHERFORD, *Nature*, V. 132, 1933, pp. 432-433, citato da PRINGLE e SPIEGELMAN, *Les barons de l'atome*, Parigi 1982, p. 14.

<sup>5</sup> Può darsi che i computer per famiglie (da non confondere con i personal computer come tali) si dimostrino in seguito di qualche utilità. La cosa che voglio sottolineare è che si sono investite somme favolose in quello che per il momento è solo un gadget.

<sup>6</sup> Cfr. l'intervista di TESTARD in *Le Monde* del 10 settembre 1986. È stato sempre lui a dire, a proposito della «gestazione» maschile: «Non vi preoccupate, se è tecnicamente fattibile, certamente qualcuno un giorno negli Stati Uniti la farà». Cfr. anche sulla chirurgia fetale la dichiarazione del dott. F. Frigoletto di Harvard: «L'efficacia e l'innocuità della chirurgia fetale non sono provate» (in *Le Monde*, 10 ottobre 1986, p. 12). In realtà, operazioni di questo genere sono già praticate.

<sup>7</sup> Cfr. *Le Monde* del 21 gennaio 1986, p. 3.

<sup>8</sup> M. SAMATAN, *Droits de l'homme et répression en Urss*, Parigi 1980, p. 143; B. KOMAROV, *Le Rouge et le Vert. La destruction de la nature en Urss*, Parigi 1981, postfazione di L. Pliouchtch, p. 207.

<sup>9</sup> Come nel caso delle armi nucleari, questo deterrente non è assoluto; e sembra più unilaterale dell'altro. L'Urss non ha nel nuovo mondo interessi paragonabili, nemmeno alla lontana, a quelli dell'America nel vecchio mondo, ragion per cui risulterebbe meno colpita se il nuovo mondo dovesse esser messo in quarantena. Bisogna anche tener conto del costo relativamente basso

e della sconcertante facilità con cui tali armi potrebbero essere innescate. Notiamo che anche in questo caso esiste, in teoria, l'equivalente di un primo urto chirurgico e di una «difesa strategica»: liberare l'agente patogeno dopo essersi assicurati di aver abbastanza antidoto per le popolazioni amiche.

<sup>10</sup> L'argomento secondo cui, distruggendo l'umanità, lo scienziato «si metterebbe in contraddizione con se stesso» perché senza umanità non potrebbe esservi scienza, non è valido. Non ho visto da nessuna parte la dimostrazione scientifica che debba esservi scienza. Uno scienziato che distruggesse l'umanità si metterebbe forse in contraddizione con se stesso in quanto uomo – o con i suoi valori etici, se ne ha – ma non con una qualunque massima scientifica che valorizzi la scienza. Valorizzare la scienza non è assolutamente obbligatorio, vedi il caso, per guardare all'esempio più vicino, dell'ayatollah Khomeyni e dei suoi seguaci. Ugualmente si può sostenere che la dimostrazione della congettura di Goldbach avrebbe, *scientificamente*, maggiore interesse della scoperta di un rimedio per il cancro: in quanto verterebbe su oggetti di una universalità molto più vasta. Il punto di vista rigorosamente scientifico può giungere a questa conclusione; e in tutti i casi non ha alcun mezzo, *come tale*, di valutare comparativamente questi due tipi di ricerca.

<sup>11</sup> Cfr. le citazioni di E.O. WILSON, HARVARD, P. EHRLICH e STANFORD, in *Scientific American*, febbraio 1986, p. 97.

<sup>12</sup> Lo avevo fatto quindici anni fa in «Scienza moderna et interrogazione filosofica», cit.

## Postfazione

<sup>1</sup> CORNELIUS CASTORIADIS, *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris 1986, p. 413.

<sup>2</sup> Si veda l'Introduzione generale preposta al primo volume dei suoi scritti politici, apparsi originariamente quasi tutti in *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965), in CORNELIUS CASTORIADIS, *La société bureaucratique* (1973), Paris 1990, pp. 20-56, di cui esiste un'edizione italiana parziale per i tipi di SugarCo: *La società burocratica*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, prefazione di M.L. Salvadori, 2 voll., Milano 1978-1979, vol. I, pp. 21-67. Tutte le informazioni bibliografiche utili allo studio della vasta opera di questo autore sono raccolte e periodicamente aggiornate da David Ames Curtis al seguente sito elettronico: <http://aleph.lib.ohio-state.edu/~bcase/castoriadis>. In italiano – oltre alla traduzione dell'importante «excursus su Castoriadis» di Habermas, in JÜRGEN HABERMAS, *Discorso filosofico della modernità*, trad. it. E. Agazzi, Roma-Bari 1987, pp. 327-335, e all'introduzione di Pietro Barcellona preposta all'edizione italiana da me curata della seconda parte di *L'istituzione immaginaria della società*, Torino 1995, pp. VII-XL – si possono vedere i miei articoli: «Una critica libertaria al marxismo: C. Castoriadis», *Il tetto*, n. 120, 1983, pp. 601-621; «Castoriadis e l'istituzione immaginaria della società», *Paradigmi*, n. 24, 1990, pp. 521-548; «Il problema del senso e il rapporto tra psiche e società», *Democrazia e diritto*, 1993, n. 4, pp. 105-122.



nonché lo studio di Attilio Mangano, «Castoriadis e il marxismo», in GIOVANNI BUSINO (a cura di), *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève 1990, pp. 59-67.

<sup>3</sup> Cfr. PIERRE VIDAL NAQUET, «Souvenirs à bâton rompu sur Castoriadis et Socialisme ou Barbarie», in GIOVANNI BUSINO (a cura di), *op. cit.*, pp. 17-26 (va segnalato che la *Festschrift* curata da Busino uscì contemporaneamente come n. 86, 1989, della *Revue européenne des sciences sociales*).

<sup>4</sup> Tema su cui ho già insistito nei seguenti scritti, ai quali rimando per più adeguati riferimenti testuali: «Le cercle de la création», in GIOVANNI BUSINO (a cura di), *op. cit.*, pp. 87-104; «The Self-presupposition of the Origin: Homage to C. Castoriadis» (trad. D.A. Curtis) *Thesis Eleven*, n. 49, 1997, pp. 55-75; «The Circle of the Origin», in LENORE LANGSDORF e STEPHEN WATSON (a cura di), *Rethinking the Political*, Albany 1998, pp. 127-140, nonché la voce «Castoriadis» (trad. D.A. Curtis) in SIMON CRITCHLEY e WILLIAM SCHROEDER (a cura di), *Blackwell Companion to Continental Philosophy*, Oxford 1998, pp. 493-503.

<sup>5</sup> Tutta l'opera teorica di Castoriadis ha un orientamento politico esplicito e intende iscriversi «direttamente nel lavoro finalizzato alla realizzazione d'una società autonoma. Ciò che è, così com'è, ci permette d'agire e di creare: ma non ci suggerisce nulla. Siamo noi a fare le nostre leggi: perciò ne siamo responsabili» (CORNELIUS CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, cit., p. 413). È certo, argomenta altrove l'autore, che il progetto dell'autonomia «non sembra corrispondere alle aspirazioni attuali degli esseri umani. Occorre anzi affermare molto di più: i popoli sono attivamente complici dell'evoluzione in corso (cfr. da ultimo «Voie sans issue?», 1987 [qui tradotto al cap. nono]). Lo resteranno indefinitamente? E chi può dirlo? Ma una cosa è certa: non sarà rincorrendo le mode e «quel che si dice», non sarà smussando ciò che pensiamo e ciò che vogliamo, che aumenteremo le opportunità della libertà. Non è ciò che è, ma ciò che dovrebbe e potrebbe essere, ad aver bisogno di noi» (IDEM, *Fait et à faire. Les carrefours du Labyrinthe V*, Paris 1997, p. 77).

<sup>6</sup> Molto utili risultano al riguardo le conclusioni di EUGÈNE ENRIQUEZ, «Un homme dans une œuvre», in G. BUSINO (a cura di), *op. cit.*, pp. 27-48.

<sup>7</sup> CORNELIUS CASTORIADIS, *Les carrefours du Labyrinthe*, Paris 1978, p. 23; *Gli incroci del labirinto*, trad. di M.G. Conti Bilocchi e F. Lepore, Firenze 1988, pp. 23-24.

<sup>8</sup> Si veda al riguardo il mio articolo «The Inner Articulation of Origin and the Radical Question of Democracy», PHILIPPE VAN HAUTE e PEG BIRMINGHAM (a cura di), *Dissensus Communis. Between Ethics and Politics*, Kampen 1995, pp. 52-73.

<sup>9</sup> Quest'idea è al centro dei rilievi critici esposti da BERNHARD WALDENFELS in un suo importante contributo: cfr. «Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei C. Castoriadis», in G. BUSINO (a cura di), *Autonomie et auto-transformation de la société*, cit., pp. 141-160, ove tra l'altro può leggersi: «Una formazione [*Gestaltung*] creativa, la cui maniera d'organizzazione minimale consiste nel far apparire una figura su di uno sfondo [e qui Waldenfels rimanda a *L'istituzione immaginaria della*

società, trad. it. cit., p. 208], non crea affatto ciò che come tale fa apparire, e non crea neanche lo sfondo sul quale si staglia la nuova figura. In questo senso, non è per niente una «creazione assoluta», ma – secondo un'espressione frequente dello stesso Castoriadis – una trasformazione o una ri-creazione [*Umschaffen*]]» (ivi, p. 156, testo successivamente ripubblicato in BERNHARD WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. Main 1995, ove il passo citato si trova a p. 192). Non a caso è proprio nel solco di Merleau-Ponty – e in un saggio dedicato a questo autore –, che Castoriadis esclude esplicitamente «rotture assolute, passaggi invalicabili, in quanto la nuova significazione può emergere solo appoggiandosi sulle "significazioni disponibili"» (CORNELIUS CASTORIADIS, *Gli incroci del labirinto*, cit., p. 141).

<sup>10</sup> IDEM, *Gli incroci del labirinto*, cit., p. 50.

<sup>11</sup> In molti dei saggi di questo volume e nel modo più chiaro all'inizio di quello sulla *polis* e la creazione della democrazia.

<sup>12</sup> IDEM, *Fait et à faire*, cit., p. 61.

<sup>13</sup> «Anche la creazione ontologica dello storico-sociale deve in qualche modo far riferimento a qualche cosa che è altrove e tuttavia si presenta anche entro il campo storico-sociale, sia pure in modo non esaustivo, sempre parziale e sfuggente. È questa a mio avviso la feconda aporia del pensiero di Castoriadis che riapre l'interrogazione laddove la razionalizzazione della modernità sembrava averla per sempre negata», Pietro Barcellona, Introduzione a C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. XXIX.

<sup>14</sup> IDEM, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris 1996, p. 35.

<sup>15</sup> Il che è già chiaro nelle implicazioni d'un testo che risale a metà degli anni '60 – qui tradotto al capitolo secondo – allorché Castoriadis escludeva esplicitamente, sia sul piano individuale sia sul piano collettivo, l'accessibilità diretta e immediata di quel che chiamava «fantasma fondamentale» (l'opera dell'immaginario e dell'immaginazione radicali), e questo rigetto non era motivato da ragioni puramente «ermeneutiche», ma *ontologiche*, attinenti cioè alla struttura inevitabilmente simbolica – cioè derivata, obliqua, indiretta – della fonte *originaria* di tale fantasma (l'immaginario e l'immaginazione radicali): cfr. IDEM, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 200; qui, pp. 66-67.

<sup>16</sup> IDEM, *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, Paris 1990, p. 221 (qui p. 128, corsivo aggiunto).

<sup>17</sup> IDEM, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 137 (corsivo aggiunto).

<sup>18</sup> Su questo punto, al centro del già citato «excursus» di Habermas, si vedano soprattutto le osservazioni di J.M. BERNSTEIN, «Praxis and Aporie: Habermas' Critique of Castoriadis» e J. WHITEBOOK, «Intersubjectivity and the Monadic Core of Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», entrambi in G. BUSINO (a cura di), *op. cit.*, rispettivamente alle pp. 111-124 e 225-244.

<sup>19</sup> Come cerco d'argomentare, a partire dalla critica dell'ontologia diretta

nell'ultimo Merleau-Ponty, in «L'originare et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty», *Revue philosophique de Louvain*, maggio 1998.

<sup>20</sup> CORNELIUS CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 169. Sugli aspetti più propriamente psicoanalitici del lavoro di Castoriadis è molto utile lo studio di Karl Reitter, «Perspektiven der Freud-Rezeption», in AGNES HELLER, BERNHARD WALDENEELS, et al., *Die Institutionen des Imaginären: zur Philosophie von C. Castoriadis*, Berlin 1991, pp. 103-129.

<sup>21</sup> Cfr. PIERA CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris 1975. Questo libro importante e originale, gemello dell'*Istituzione immaginaria della società*, fu scritto all'epoca del matrimonio tra il nostro autore e la psicoanalista di origine italiana, che dopo la sua rottura con Lacan alla fine degli anni '60, fu tra le fondatrici del cosiddetto Quarto gruppo, al quale lo stesso Castoriadis poteva dirsi più o meno vicino. Sull'opera di Piera Aulagnier (1923-1991) si veda ora l'agile ricostruzione di HÉLÈNE TROISIER, *Piera Aulagnier*, Paris 1998.

<sup>22</sup> CORNELIUS CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, cit., p. 375; qui, p. 21.

<sup>23</sup> Si veda il mio «La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Unheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger», in FABIO CIARAMELLI, BRUNO MORONCINI, FELICE CIRO PAPPARO, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Milano 1994, pp. 15-75.

<sup>24</sup> Questa nozione al tempo stesso fenomenologica e psicoanalitica dell'estraneità del proprio è ora al centro del lavoro di BERNHARD WALDENFELS, di cui mi limito a ricordare i testi raccolti in *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997, che discuto in uno studio critico intitolato «L'inquiétante étrangeté de l'origine», *Revue philosophique de Louvain*, agosto 1998. Va segnalato che il secondo volume dell'annunciata tetralogia di Waldenfels sulla fenomenologia dell'estraneo è appena uscito col titolo *Grenze der Normalisierung*, Frankfurt a.M. 1998.

<sup>25</sup> «Il primo nucleo della psiche [è] la monade psichica che, assente come tale dall'inconscio, imprime il suo sigillo a tutto quanto vi accade [...]. Se l'inconscio ignora il tempo e la contraddizione, è anche perché, rintanato nel recesso più oscuro di questa caverna, il mostro della follia unificante vi regna sovrano», CORNELIUS CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 176.

<sup>26</sup> IDEM, *Le monde morcelé*, cit., p. 153.

<sup>27</sup> IDEM, *Domaines de l'homme*, cit., p. 378; qui, p. 23.

<sup>28</sup> Cfr. PIERA AULAGNIER, *op. cit.*, p. 22 e p. 65.

# Indice

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| <i>Premessa</i>                                      | 5   |
| <i>Sull'origine dei testi</i>                        | 8   |
| <br>Capitolo primo                                   |     |
| <i>Istituzione della società e religione (1982)</i>  | 9   |
| <br>Capitolo secondo                                 |     |
| <i>L'istituzione e l'immaginario (1965)</i>          | 31  |
| 1. L'istituzione: la concezione economico-funzionale | 31  |
| 2. L'istituzione e il simbolico                      | 33  |
| 3. Il simbolico e l'immaginario                      | 46  |
| 4. L'alienazione e l'immaginario                     | 53  |
| 5. Le significazioni immaginarie sociali             | 58  |
| 6. Ruolo delle significazioni immaginarie            | 72  |
| 7. L'immaginario nel mondo moderno                   | 84  |
| 8. Immaginario e razionale                           | 90  |
| <br>Capitolo terzo                                   |     |
| <i>Lo stato del soggetto oggi (1986)</i>             | 97  |
| 1. Il vivente                                        | 104 |
| 2. Lo psichico                                       | 110 |
| 3. L'individuo sociale                               | 115 |
| 4. Il soggetto umano                                 | 116 |

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capitolo quarto                                                         |     |
| <i>Individuo, Società, Razionalità, Storia</i> (1988)                   | 133 |
| 1. Il problema dell'individualismo                                      | 134 |
| 2. Lo storico-sociale e lo psichico                                     | 145 |
| 3. I tipi ideali                                                        | 154 |
| 4. Razionalità e politica                                               | 156 |
| Capitolo quinto                                                         |     |
| <i>Il Progetto dell'Autonomia</i>                                       | 165 |
| 1. Senso dell'autonomia - L'individuo                                   | 165 |
| 2. Dimensione sociale dell'autonomia                                    | 171 |
| 3. L'eteronomia istituita: l'alienazione come fenomeno sociale          | 174 |
| 4. Il «comunismo» nella sua accezione mitica                            | 175 |
| Capitolo sesto                                                          |     |
| <i>La polis greca e la creazione della democrazia</i> (1982)            | 181 |
| Capitolo settimo                                                        |     |
| <i>Natura e valore dell'uguaglianza</i> (1982)                          | 225 |
| Capitolo ottavo                                                         |     |
| <i>Riflessioni sul razzismo</i> (1987)                                  | 245 |
| Capitolo nono                                                           |     |
| <i>L'impossibile tecnocrazia</i> (1987)                                 | 259 |
| 1. L'effettiva realtà della tecno-scienza                               | 261 |
| 2. Le rappresentazioni sociali della scienza                            | 272 |
| 3. Su alcuni aspetti teorici della scienza<br>contemporanea come teoria | 277 |
| 4. Anziché concludere                                                   | 282 |
| Postfazione                                                             |     |
| <i>La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti</i>                 | 289 |
| Note ai capitoli                                                        | 311 |

mondo contemporaneo per tentare di decifrare la trama dei processi in atto e fornire stimoli a chi si interroga sul senso del nostro presente. Il carattere "globale" delle trasformazioni impone una visione ampia dell'analisi, che non si limiti ai saperi specialistici e che, a partire dalle specificità locali, faccia emergere tutto ciò che resiste all'omologazione universale. Per questa ragione, sebbene si rivolga ad un pubblico essenzialmente italiano, la collana intende avere una dimensione internazionale, essenzialmente europea, ma con un'attenzione anche alla società statunitense, le cui trasformazioni anticipano sempre più quelle del Vecchio Continente.

*in copertina:*

Sam Francis, *Trietto 5*, 1992 (particolare)  
 acquaforte e acquatinta, cm. 135 x 166  
 Vigna Antoniniana, Stamperia d'arte, Roma  
 2RC Edizioni d'arte, Roma

«Proprio mentre si espande trionfante il furore della "potenza" e il feticismo del "dominio razionale", sembra subire un'eclissi l'altro grande significato immaginario creato dalla storia occidentale, quello dell'autonomia, soprattutto politica. La crisi attuale dell'umanità è crisi della creatività e dell'immaginazione politiche, cioè crisi della partecipazione politica degli individui. Ci vorrebbe una riforma dell'essere umano in quanto essere storico-sociale, un *ethos* della mortalità, un autosuperamento della Ragione. Non è di alcuni "saggi" che abbiamo oggi bisogno, ma del fatto che la maggioranza della gente acceda alla saggezza, il che a sua volta richiede una trasformazione radicale della società: infatti, l'ultima cosa che la cultura attuale produce sono esseri umani saggi» (C. Castoriadis).

Cornelius Castoriadis (1922-1997) è stato una figura affascinante sulla scena politico-culturale francese ed europea di questo secondo dopoguerra. D'origine greca, giunto a Parigi nel 1945, dopo una formazione filosofica ed economico-giuridica, fu tra i fondatori del gruppo e della rivista «Socialisme ou Barbarie», di cui rimase il principale animatore fino al 1965. Abbandonata la militanza rivoluzionaria e divenuto psicoanalista, ha elaborato una concezione coerente e originale dell'autonomia individuale e collettiva. È autore di un'opera molto vasta nota finora in Italia solo per alcuni saggi pubblicati in «MicroMega» e in «Volontà», e per i seguenti volumi: *La Comune di Parigi del 1968* (in collaborazione con E. Morin e C. Lefort), Il Saggiatore 1969; *La società burocratica*, 2 vol., SugarCo 1978-79; *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster 1989; *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri 1985.

ISBN 88-220-5302-8



lire 32.000 (i.i.)

9 788822 053022